جامعة الجزائر -3-

كلية العلوم السياسية والإعلام

قسم علوم الإعلام والاتصال

خصوصيات التواصل الاجتماعي في المجتمع الأمازيغي

-دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من الشفرات الاجتماعية في المجتمع القبائلي-

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال

تخصص: سيميولوجيا الاتصال

من إعداد الطالبة:

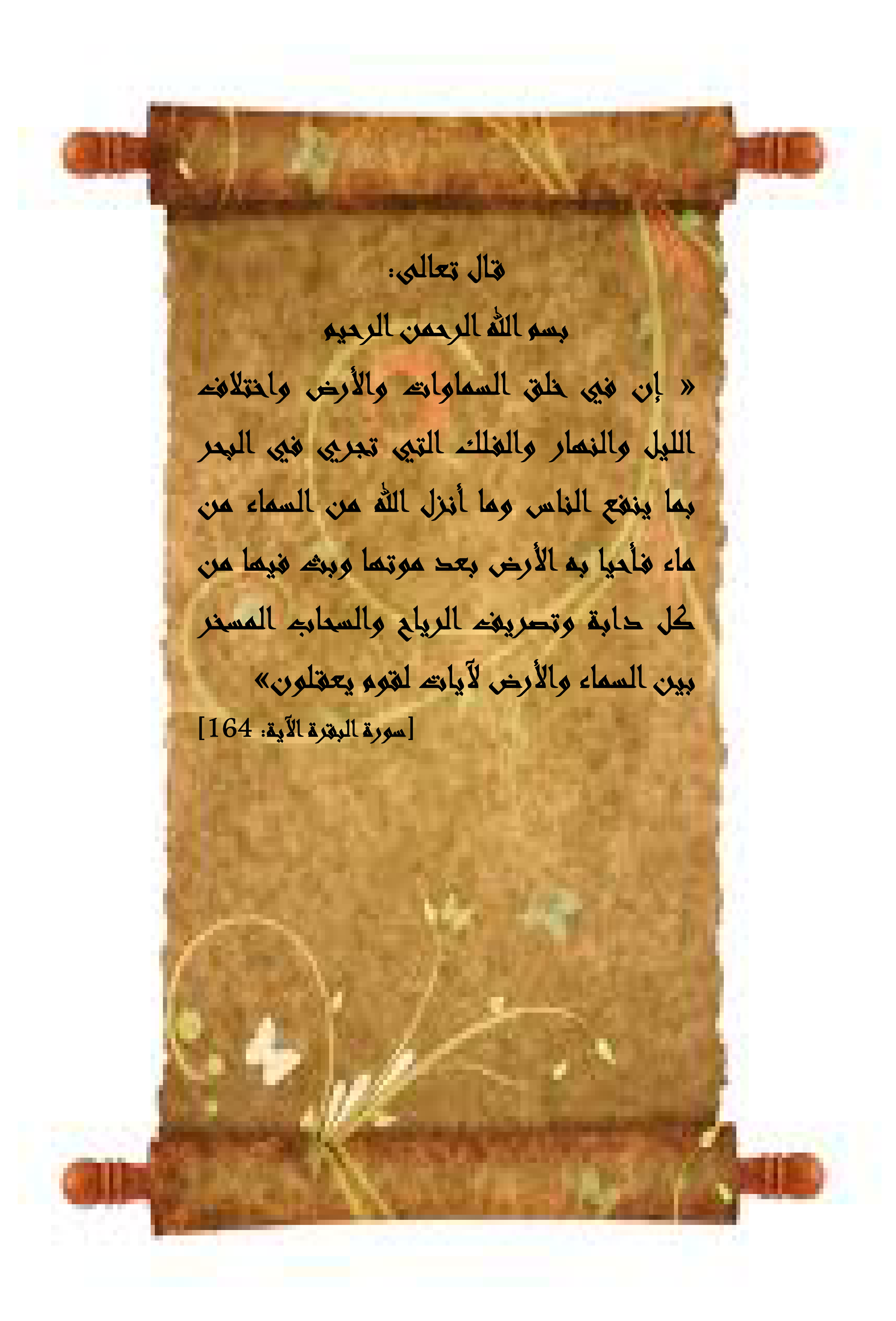
إيمان مداني

تحت إشراف الأستاذة:

د.فايزة يخلف

السنة الجامعية:

2012/2011



قال تعالى:
بسم الله الرحمن الرحيم
« إن في خلق السماوات والأرض واختلاف
الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر
بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من
ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر
بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»
[سورة البقرة الآية: 164]

" الإنسان دليل ومنتج للدلائل."

" السيميائيات هي دراسة للثقافة باعتبارها النموذج الكلي الذي يشتمل على كل حالات التواصل الإنساني، فلا يمكن تصور النشاط الثقافي العنصر المحدد للوجود الإنساني إلا من خلال زاوية تواصلية."

أمبرتو إيكو

" الإنسان مدني بطبعه."

ابن خلدون

" إن التحليل السيميولوجي يسمح بالوصول للدلالة الحقيقية –الخفية– وان كل من المدلولات والدوال هي نتاج ثقافة معينة."

" إن الإنسان بناء للرموز سواء كان ذلك عن وعي أو دون وعي."



الحمد لله على نعمه وعلى جزيل عطائه وعظيم امتنانه، الذي ألهمنا وعلمنا وأعاننا في عملنا، فهو القائل جل في علاه: " لان شكرتم لأزدينكم..."

إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة، ونصح الأمة،

إلى: سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

كما يشرفنا أن نتقدم بالشكر الخالص إلى: الدكتورة فايزة يخلف التي نقول لها بشراها قول رسولنا الكريم، معلم البشرية أجمعين: " إن الحوت في البحر، والطير في السماء، ليصلون على معلم الناس الخير"

شكرا على دقة ملاحظاتها وتوجيهاتها القيمة، والثقة والحرية التي منحتها لنا، مما شجعنا على إتمام البحث بين دفتي هذا العمل المتواضع.

جعلكم الله خيرا لوطننا العزيز تدفعوا بمشعل العلم إلى الأمام

نسأل الله أن ينفعنا بما علمنا وأن يعملنا ما ينفعنا إنه هو السميع العليم

الإهداء

قال تعالى: " و وصينا الإنسان بوالديه حسنا" سورة العنكبوت الآية 08

إلى من كلله الله بالهيبة والوقار، إلى من أحمل اسمه بكل افتخار، إلى من حصد الأشواك عن دربي ليمهد لي طريق العلم، و كان له الفضل بعد الله عز وجل في بلوغ هذه المرتبة، إلى أبي الغالي حفظه الله ورعاه ووفقني للإحسان إليه

إلى رمز الحب والحنان، إلى من حاكت سعادتي بخيوط منسوجة من قلبها، إلى التي أفتخر بها والدتي الحبيبة، حفظها الله ورعاها ووفقني للإحسان إليها

إلى إخوتي الأعزاء وفقهم الله: خالد، رشيدة، مروان

إلى من أرى التفاؤل بعينيه، والسعادة في ضحكته، إلى شعلة الذكاء والنور، إلى عمر

إلى براعم المنزل أيوب، آدم ، ماريا، وأمهم الغالية نسيمة

إلى روح جدي الغالي، رمز الجيل القديم رمز الثورة والتضحية، الذي فارقنا مؤخرا تاركا فراغا رهيبا، رحمه الله وأسكنه فسيح جنانه

إلى رفيقات الدرب الوفيات: أسيا، ليلى

إلى كل من ساعدنا ولو بالكلمة الطيبة من الأهل والأقارب

إيمان

خطة الدراسة:

1–2– خصائص التواصل

1–3– أهمية التواصل

1–4– أنماط التواصل

II–1–2– المجتمع

2–1– تعريف المجتمع

2–2– البناء الاجتماعي

2–3– العلاقات الاجتماعية

2–4– النظم الاجتماعية

2–5– الجماعات الاجتماعية

II–1–3– الثقافة

3–1– تعريف الثقافة ومشكلات دراستها

3–2– خصائص الثقافة

3–3– وظيفة الثقافة

3–4– منبع الثقافة ومكوناتها البنائية

3–5– الثقافات الفرعية

3–6– الثقافة الشعبية

فهرس الدراسة

مقدمة:

يمتاز الإنسان عن غيره من المخلوقات بأنه الكائن الحي الوحيد الذي لديه الملكة على إعطاء معاني للأشياء وللأفعال التي يلاحظها، وكذا القدرة على فهم تلك المعاني. إنه منتج للعلامات والرموز، ومستهلك لها في الوقت نفسه، لأنه يستعملها في **التواصل**. إذ يمثل التواصل الإنساني الميكانيزم الذي يتم به تبادل الفهم بين الكائنات البشرية، كما يشكل المحور الأساسي الذي عن طريقه تنتقل المعاني الاجتماعية والثقافية من إنسان إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى.

إضافة إلى كونه –**التواصل**– فعلا متعدد الأبعاد يسمح بنشوء ونسج العلاقات بين أفراد التجمع البشري، ونقل الخبرات المشتركة من المعاني. ومنه، العيش كجماعة ذات أهداف وعقائد وأماني وتطلعات مشتركة. إذ أن أي جماعة إنسانية، يقتسم بعض أعضائها توقعات معينة ذات صفة معيارية، هذه التوقعات ليست إلا نتاجا للتفاعل الاجتماعي، ويتخذ السلوك شكلا معينا للأنشطة الخاصة بالجماعة.

من جهة أخرى، نجد بأن الانقلابات الناجمة عن الثورة الصناعية الثالثة –**ثورة التكنولوجيات الجديدة**– قد دفعت إلى بروز دينامية جديدة. إذ تعزز هذه الثورة المعلوماتية بوضوح هيمنة معارف تقنية وعلمية على أنواع أخرى من المعرفة: **المعرفة العملية، المعارف الأصلية** أو **معارف السكان الأصليين، المعارف المحلية، التقاليد الشفوية، معارف الحياة اليومية**.[1] مع ذلك تبقى هذه المعارف مجموع متماسك من **الممارسات** و**المعايير**، و**الرموز** و**التمثلات** و**الإبداعات**، و**الأشياء** التي تعبر عن الحياة اليومية بمختلف مجالاتها. فهذه الملامح الثقافية لها قدرة هائلة على الانتقال من جيل إلى جيل لعدة قرون، ورغم تعاقب الأحداث، فان كثيرا من هذه الملامح أو مظاهر الحياة التي تمثل **العادات** و**الأفكار**، و**العقائد** و**الخرافات** و**الأساطير**.. تحتفظ بكيانها ووجودها لعدة أجيال.

---

[1]– من منشورات اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة: **من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة**، التقرير العالمي لليونسكو، فرنسا، 2005، ص7.

Http://www.unesco.org/ar/worldreport, **www.unesco.org/publishing**

في هذا السياق، إن قائمة السلوك والسبل الوصولية تختلف طبعا من مجتمع لآخر. إذ أن لكل جماعة منظمة ثقافتها المكونة لمجموع التوقعات المعيارية. بمعنى آخر، تختلف الثقافة باختلاف المجتمعات، والتي تمثل طريقة حياة شعب معين، يعيش أفراده معا في مكان واحد، وهذه الثقافة تظهر في **فنونهم**، وفي **نظامهم الاجتماعي**، وفي **عاداتهم** و**أعرافهم**، و**دينهم**. وتختلف أيضا في المجتمع الواحد، وهنا يظهر تعقد الثقافة في أن المجتمع الذي تسوده ثقافة واحدة، لا يعني بالضرورة وجود كل سمات هذه الثقافة في كل قطاعات المجتمع، الأمر الذي قد لا يمنع معه من أن توجد في كل قطاع أو جماعة محلية، ثقافتها الجزئية الخاصة بها. هذا التعدد الثقافي ينظر إليه على أنه نوع من الغنى الثقافي في إطار الثقافة الواحدة.[1]

هذه الملامح الثقافية المادية منها وغير المادية، هذه الدوال تشكل موضوع التواصل المجتمعي **تتواصل وتدل بطريقة مباشرة وغير مباشرة، ويعني هذا أن كل شيء في عالمنا يحمل دلالة ووظيفة، وهذه الوظيفة قد تكون ذات مقصديه أو بدون مقصديه، ذات ميزة فردية أو جماعية، طبيعتها مادية أو معنوية.** فالتواصل الإنساني من أجل تلبية حاجاته يعتمد في نقل رسائله على عدة طرق كيفما تجلت لغات تلك الرسائل لفظية كانت أو غير لفظية.

كما تخضع هذه الدوال كمدونات لاتفاق الجماعة البشرية وتواضعها، وتساهم في تحديد خصوصيتها وإطارها الذي تتحرك وفقه، وتتميز بناءا على فحواه ودلالته ومعناه.

هذه المدونات أو ما يسمى **الشفرات الاجتماعية** على حد تعبير **غيرو** تمثل مجموع الدلائل **Signes** التي يتم بواسطتها التواصل بين أفراد الجماعة الاجتماعية. كما أن الإنسان يكون فيها هو حامل العلامة ومادتها، ويستعملها من أجل تحديد هويته وانتمائه إلى جماعة سسيوثقافية معينة.[2]

---

[1]– علي وطفة: **الثقافة والتربية**، مجلة الموقف الأدبي، العدد 259-260، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1992، ص9-10.

[2]– Pierre Guiraud: **La Sémiologie**, Que sais-je ?, 3ème édition, Paris: presses universitaires de France, 1977, P97-98.

من هذه الزاوية يتبلور هدف هذه الدراسة في التعمق في البعد الدلالي والتواصلي لبعض الشفرات الاجتماعية الثقافية **–حلي، طقوس–** التي تعبر عن الخصوصية الثقافية والاجتماعية **للمجتمع القبائلي**. وذلك باعتماد طريقة التحليل في **الدراسات السيميولوجية**، فطبيعة البحث السيميولوجي، كشكل من أشكال البحث الدقيق في المستويات العميقة لمختلف الأنساق التواصلية مهما كانت مادتها أو طبيعتها، يسمح بمعرفة معناها الحقيقي ومضمونها الخفي. بمعنى دراسة المعنى الظاهر واستنطاق المعنى الباطن للوصول إلى تحليل حقيقي لمدلولات ومعاني أي نسق دال.

اتبعنا في بناء دراستنا لهذا الموضوع الخاص بخصوصيات التواصل الاجتماعي في المجتمع القبائلي، من خلال دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من الشفرات السوسيوثقافية **–حلي، طقوس–** المحاور التالية:

المحور الأول خصصناه **للإطار المنهجي**، حيث تضمن الأسس المنهجية التي اعتمدنا عليها لأجل حصد النتائج، ومنه تحقيق الأهداف العلمية الأكاديمية للدراسة.

أما المحور الثاني من الدراسة، فقد خصصناه **للجانب النظري**، حيث تطرقنا في البداية إلى ثالوث التواصل، المجتمع والثقافة. إذ تم توضيح ذلك الارتباط الذي يجمع بين البنية التواصلية والبناء الاجتماعي وكذا البنيات الثقافية في أي مجتمع من المجتمعات. وذلك من خلال تتبع مجموعة من العناصر، والتي كانت بدايتها مع تقديم تعريف للتواصل وكذا أنماطه وخصائصه. لنعرج بعدها على المجتمع أو البناء الاجتماعي، من خلال تعريفه، استعراض لمختلف الآراء البارزة حول نشأة العقد الاجتماعي، إضافة إلى مراحل تطور المجتمعات الإنسانية مع التركيز على مفهوم المجتمع المحلي، وكذا مفهوم العلاقات الاجتماعية والجماعات الاجتماعية كأحد المفاهيم البارزة ذات الارتباط الوثيق بالهيكل الاجتماعي.

في حين آتى البناء الثقافي أو مفهوم الثقافة في خاتمة الجزء الأول من الدراسة النظرية، والذي تطرقنا فيه إلى الثقافة بمختلف حيثياتها، من عرض لماهية الثقافة ومشكلات دراستها، خصائصها ومنبعها

وكذا مكوناتها البنائية، مفهوم الثقافة الشعبية، لنختم هذا الجزء بتوضيح موقع الفرد من الهيكل الاجتماعي والبناء الثقافي.

وفيما يتعلق بالجزء الثاني من الدراسة النظرية فقد خصصناه للشفرات الاجتماعية، المحور الرئيسي لموضوع الدراسة. هذه الشفرات السوسيوثقافية التي تشكل مفردات بحث الجانب التطبيقي من الدراسة، والمتمثلة في شفرتي الحلي والطقوس، حيث سيتم إخضاعها لعملية التحليل السيميولوجي، لأجل استنطاق الدلالات والمعاني التي تختصرها، والتي تؤطر للخصوصية التواصلية الاجتماعية للمجتمع القبائلي، وتحدد الانتماء الثقافي والاجتماعي لأفراد هذا المجتمع. مشكلة في ذات الوقت رسائل مشفرة لسياق اجتماعي آخر، وحتى للمجتمع الأمازيغي الذي يعتبر المجتمع القبائلي أحد فئاته. فلكل جماعة اجتماعية معتقداتها الخاصة التي لها احترامها وقدسيتها واعتمادها من قبل الجماعة الاجتماعية.

إذن، سيتم التعرض في هذا القسم من الدراسة إلى: سيميولوجيا التواصل، لكون هذه العناصر تشكل إحدى المدونات الرئيسية التي تشكل محور التواصل الإنساني في المجتمع القبائلي. السيميولوجيا الثقافية، من منطلق أن موضوع الدراسة يرتبط بعدد من العناصر والظواهر الثقافية. إضافة إلى الفلكلور أو المأثور الشعبي، لكون هذه المدونات هي من التمظهرات التعبيرية والدلالية للفلكلور.

أما فيما يخص شفرتي الحلي والطقوس، فقد أوضحنا في البداية كيف أن الحلي تشكل الشاهد التاريخي، إذ تخلد فن وانشغالات هذه الشعوب، وتشكل المخزون والإرث الجماعي للجماعة الاجتماعية. كما تم التعريف ببعض الحلي القبائلية، وكذا استعراض لأنواعها والتقنيات والمراحل الأساسية في صناعتها.

بينما قمنا في شفرة الطقوس بتوضيح هذا المفهوم الذي يطرح عديد الإشكالات الايبستيمولوجية، إضافة إلى شرح للوظائف الرمزية للطقوس، أقسامها وكذا أهم المفاهيم المرتبطة بها.

أما المحور الثالث من الدراسة، فقد خصصناه **للجانب التطبيقي،** حيث طبقنا فيه كل ما جاء في الإطار المنهجي والنظري للدراسة، فقمنا بتحليل سيميولوجي دلالي لشفرتي الحلي والطقوس من خلال مقاربتي **رولان بارث** و**رومان جاكبسون،** لنخرج بذلك إلى جملة من النتائج والاستنتاجات العامة.

الإطار المنهجي للدراسة

I-1- إشكالية الدراسة وحدودها:

إن الهيكل الاجتماعي الذي يرتبط أعضاؤه بنسيج من العلاقات الاجتماعية، التي تحمل معاني التفاعل والتأثير المتبادل، والذي يتحقق في جوهر **الفعل التواصلي**، كظاهرة حيوية في حياة الإنسان، تسمح بنقل وتبادل معلومات ورسائل بالغة الدلالة والعمق، تعكس دوال تواصلية قد تكون لفظية أو غير لفظية، تعبر عن وعي أو عن غير وعي. فمهما تعددت الوسائط التواصلية واختلفت مادتها وشكلها، من زمن لآخر، فهي لأجل إيصال رسائل، معاني، وأفكار بين بني البشر ذات بعد دلالي عميق ومتجذر في الأصول البشرية. وعليه، يتحدد بقاء الحياة الاجتماعية واستمرارها على انتقال الرموز ذات المعنى وتبادلها بين الأفراد.

في هذا السياق، تختلف تمظهرات الملامح الثقافية المادية منها وغير المادية، حيث تشمل كل ما ينتجه الإنسان، من أشكال ثقافية تواصلية تعبر في فحواها عن هوية الأفراد وتخبر عن انتماءاتهم إلى ثقافة بعينها. لذلك فهي تمثل الكيفيات التي على أساسها ينتج الأفراد معارفهم ويتبادلونها ويعدلونها، مهما كان الفضاء الثقافي الذي ينتمون إليه، والذي يعبر عن العمق الثقافي للجماعة الاجتماعية.

إذن، وانطلاقا من كون **التواصل الاجتماعي** هو عملية نقل المعلومات بين المرسل والمتلقي وفق مدونة متفق عليها، كما أنه يتم عبر أنساق دلالية. في هذا الصدد، يرى **أمبرتو إيكو** أن مفهوم المدونة يتضمن كل أشكال الوفاق والاتفاق الاجتماعي، فهي جملة الرموز المتفق عليها مسبقا بين المرسل والمتلقي حول رسالة ما.

في هذا الإطار، يبرز مفهوم **الشفرات الاجتماعية** التي تعمل على تنظيم المجتمع وتدل عليه من خلال تعيين موقع الفرد داخل الجماعة والجماعة داخل المجتمع،[1] ترتيب وتنظيم العلاقات الاجتماعية والدلالة عليها -**مؤسسية، عائلية، ودينية**...-، ودوال هذه الشفرة هم الأفراد أو الجماعات أو

[1]- Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P97.

العلائق، فالإنسان هو الدال والمدلول في الوقت نفسه. بمعنى آخر، يكون فيها الإنسان هو حامل العلامة ومادتها، ويستعملها الفرد من أجل تحديد هويته وانتمائه إلى جماعة سسيوثقافية معينة.

على أساس كل ما ذكرناه، تهدف هذه الدراسة إلى الغوص في دلالات عينة من الشفرات الاجتماعية، والمتمثلة في شفرتي **الحلي** و**الطقوس**، كبعد تواصلي عميق يتدخل في تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع، وبالتالي هيكلة النظام التواصلي الاجتماعي لأي مجتمع إنساني من خلال تحليل مختلف الرسائل والمعلومات التي تنقلها وتحملها هذه الشفرات في إطار الدلالة والتواصل الاجتماعيين، من خلال سياق معين ألا وهو سياق **المجتمع القبائلي الجزائري**، وذلك من خلال طرح الإشكال التالي:

كيف يتمظهر التواصل الاجتماعي في المجتمع القبائلي الجزائري من خلال شفرتي الحلي والطقوس ؟

I-2- تساؤلات الدراسة:

ولإثراء هذه الإشكالية طرحنا جملة من التساؤلات أوردناها كالتالي:

1- كيف تؤطر خصوصية الحلي الفضية القبائلية، بوصفها شفرة اجتماعية، لموقع المرأة ضمن التراتبية الاجتماعية في المجتمع القبائلي الجزائري؟

2- ما هي المدلولات التي تحملها الطقوس كأحد الشفرات الاجتماعية والتمظهرات التعبيرية بالنسبة للمجتمع القبائلي الجزائري؟

3- ما هي طبيعة البناء الدلالي الذي يميز النسق التواصلي الاجتماعي في المجتمع القبائلي الجزائري؟

4- كيف تتدخل الشفرات الاجتماعية الثقافية كإطار تواصلي اجتماعي دلالي في بلورة خصوصية المجتمع القبائلي الجزائري؟

I-3- أسباب اختيار الموضوع:

إن درجة اهتمام كل باحث بإجراء بحث علمي، يرجع دون شك إلى جملة من الأسباب الموضوعية وأخرى ذاتية، وهي تختلف من باحث إلى آخر وتبعا لطبيعة موضوع البحث. أما أسباب اختيار خصوصيات التواصل الاجتماعي في المجتمع القبائلي الجزائري من خلال تحليل دلالات الشفرات الاجتماعية الثقافية **–حلي، طقوس–** كموضوع للدراسة تتمحور حول النقاط التالية:

❖ **الأسباب الموضوعية:** تتمثل الأسباب الموضوعية التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع في:

* الوعي بأهمية الشفرات الاجتماعية الثقافية كنظام رمزي يكشف عن الخصوصية الثقافية والمعتقدات السائدة لأي جماعة اجتماعية.

* تدخل الشفرات الاجتماعية الثقافية في تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع، وبالتالي هيكلة النظام التواصلي الاجتماعي.

* تشكل الشفرات الاجتماعية الثقافية عنصرا تواصليا بين الأفراد والأجيال، يطرح أبعادا ثقافية دلالية واجتماعية، تشكل رسائل مشفرة، وتكون خاصة بسياق اجتماعي معين وبناء ثقافي محدد.

* نقص الدراسات العلمية الأكاديمية التي تناولت موضوع الدلالة والتواصل الاجتماعيين عبر الشفرات الاجتماعية الثقافية في المجتمع القبائلي.

* قلة البحوث والدراسات التي تناولت موضوع التحليل السيميولوجي لدلالات الشفرات الاجتماعية الثقافية في إطار الدلالة والتواصل الاجتماعيين، نظرا لجدة البحث السيميولوجي كتخصص معرفي حديث النشأة يطرح عديد الإشكالات الايبستيمولوجية.

❖ **الأسباب الذاتية:** ومن الأسباب الذاتية نذكر:

* الرغبة في التخصص في مجال السيميولوجيا الذي يعتبر حقلا خصبا للدراسات في مجال التواصل بمختلف أشكاله، هذا العلم الذي يولي اهتماما كبيرا للعلامات على اختلاف تمظهراتها خصوصا ما تعلق منها بغير اللفظي، وما اندرج منها في إطار الدلالة والتواصل الاجتماعيين، معتمدا على تحليل الشكل والمضمون معا.

* اهتمامنا بخصوصيات التواصل الاجتماعي الثقافي للمجتمع القبائلي، والرغبة في البحث في هذا المجال.

* ملاحظة أهمية الشفرات الاجتماعية في التعريف بالانتماء الثقافي والحضاري وبالأصول التاريخية والعقائدية السائدة في أي مجتمع من المجتمعات. وكذا تعيين الدور الذي يضطلع به كل فرد ضمن التراتبية المؤسسية والسياسية والدينية... في إطار الجماعة التي ينتمي إليها إضافة إلى تحديد موقع الجماعة ضمن المجتمع.

* انتماؤنا للمجتمع الأمازيغي يفرض ضرورة البحث في عمق هذا المجتمع والتعريف بهويته الثقافية، ودلالة الأشكال التواصلية الاجتماعية فيه، ومنه تعريف بالهوية الجزائرية والدلالات الباطنية الخفية لنسقها الثقافي الاجتماعي.

* إشباع الفضول المعرفي لتقصي المعاني العميقة والحقيقية التي تكتنفها الشفرات الاجتماعية، كنظام تواصلي اجتماعي بالغ الدلالة والتعقيد.

I-4- أهمية الدراسة:

تنبع أهمية **التواصل** في حياتنا في كونه يشكل عامل مهم في دوام المجتمع واستمراره في الحياة، لأنه السبيل في نقل خبرات الكبار إلى الناشئين، ونقل تراث الراحلين عن الحياة إلى الوافدين إليها.

وبفضل الخبرات التي يسمح التواصل بنقلها بين الأجيال، فهو دافع نحو تطوير عملية البناء في المجتمع الإنساني، لأن الحياة الاجتماعية والتواصل الإنساني صنوان لا يفترقان.[1]

كما أن التواصل يعتمد في نقل رسائله على عدة طرق لفظية أو غير لفظية، حيث يشمل كل الأبعاد التي يتضمنها الفعل الإنساني، هو سيرورة اجتماعية لا تتوقف عند حد بعينه، سيرورة تتضمن عددا هائلا من السلوكات الإنسانية: **اللغة** و**الإيماءات**، و**العلاقات الفضائية**.

هذه الدراسة التي تهدف إلى التعمق في البعد الدلالي والتواصلي لبعض الشفرات الاجتماعية الثقافية –**حلي، طقوس**– التي تعبر عن الخصوصية الثقافية والاجتماعية **للمجتمع القبائلي**، تمكن من خلال تفكيك الأبعاد الدلالية الباطنية لهذه الأشكال التعبيرية الوصول إلى عمق وأصل هذا المجتمع، والكشف عن ظروفه التاريخية والدينية والاجتماعية بفضل ما تنقله لنا الشفرات الاجتماعية من معلومات وما تحمله من دلالات.

فالشفرات الاجتماعية الثقافية هي مجموعة الدلائل التي يتم بواسطتها التواصل بين أفراد الجماعة الاجتماعية. كما يستعملها الإنسان من أجل تحديد هويته وانتمائه إلى جماعة سسيوثقافية معينة. وعليه، فهي تؤطر للخصوصية التواصلية الاجتماعية لحاملها، وهو ما يسمح لنا من تحديد بعض من الخصوصيات الثقافية والاجتماعية للمجتمع القبائلي.

من ناحية أخرى، فان **طبيعة البحث السيميولوجي**، كإجراء تحليلي وتطبيقي للأنساق التواصلية، يسمح بالكشف عما تخفيه من معاني ودلالات.

إذن، فان البحث السيميولوجي في عمق البنية التواصلية، وكذا تفكيك عناصر أسرار الظاهرة التواصلية للنسق الجزائري عموما والسياق القبائلي خصوصا، من الممكن أن يجيب عن بعض أجزاء

---

[1]– أسامة جميل عبد الغني ربايعة: **لغة الجسد في القرآن الكريم**، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في قسم أصول الدين، نابلس، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2010، ص17.

الظاهرة الاجتماعية وعن تساؤلات المعرفة الاجتماعية للمجتمع الجزائري عموما والمجتمع القبائلي خصوصا.

I-5- أهداف الدراسة:

تحددت الأهداف المنشودة للدراسة في النقاط التالية:

* تأتي الدراسة لإثراء الرصيد المعرفي لقسم علوم الإعلام والاتصال، تخصص سيميولوجيا الاتصال.

* تعتمد الجماعات الإنسانية بوجه عام على رموز وشفرات تندرج في إطار التواصل الاجتماعي، خاصة ما ارتبط منها بغير اللفظي، من أجل تلبية حاجاتها والحفاظ على ديمومتها واستمرارها. مما يستوجب الوقوف عليها لدراستها وتحليلها وتفكيك رموزها، للوصول إلى بعدها التواصلي، ومعناها الخفي والباطن، ومنه التعرف على خصوصيات التواصل الاجتماعي في المجتمع القبائلي.

* البحث في دلالات الشفرات الاجتماعية الثقافية والكشف عن رمزيتها بالنسبة للمجتمع القبائلي.

* الكشف عن أهمية دلالات هذه الشفرات بالنسبة للمجتمع القبائلي خاصة والمجتمع الجزائري عامة.

* التعريف بالنمط التواصلي الثقافي الذي يشكل خصوصية المجتمع القبائلي.

I-6- المنهج المتبع:

إن مجالات البحث العلمي تعددت وتنوعت، وقد نشأ عن ذلك ترابط بين العلوم المختلفة. مما طرح على الساحة الفكرية عديد النقاشات الايبستيمولوجية، حول منهجيات البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية. كما ترتب عليه استخدام أنواع متعددة من طرق البحث وإجراءاته.[1] إضافة إلى أن من أهم المشاكل التي تعوق تقدم أي علم، مشكلة المنهج، ذلك لأن كل علم وكل مبحث له

---

[1]- فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة: **أسس ومبادئ البحث العلمي**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 2002، ص42.

منهاجه الخاص به.[1] إذن، يكون الباحث مرغما على الحسم في خيار منهجي يكون الأقرب إلى الإجابة عن إشكالية البحث. لذلك فإن اختيارنا تم من منطلق الاقتراب من المعاني التي تختزنها الشفرات الاجتماعية الثقافية **–حلي، طقوس–** بالنسبة للمجتمع القبائلي الجزائري، من أجل تحديد الخصوصية التواصلية الاجتماعية لهذا المجتمع.

في هذا الإطار، تشير مناهج البحث العلمي إلى تلك المجموعة من القواعد والأنظمة العامة التي يتم وضعها، من أجل الوصول، إلى حقائق مقبولة حول الظواهر موضوع الاهتمام من قبل الباحثين في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية.

بذلك يمكن تعريف المنهج العلمي، بأنه عبارة عن أسلوب من أساليب التنظيم الفعالة لمجموعة من الأفكار المتنوعة، والهادفة للكشف عن حقيقة تشكل هذه الظاهرة أو تلك.[2]

كما أنه عبارة عن جواب لسؤال **"كيف نصل إلى الأهداف."**[3]

لكي نتمكن من دراسة أبرز الشفرات السوسيوثقافية في المجتمع القبائلي الجزائري من خلال تحليل وتفكيك المعاني والدلالات التي تختصرها هذه الشفرات **–حلي، طقوس–**، والتي تؤطر للخصوصية التواصلية الاجتماعية للمجتمع القبائلي الجزائري، اعتمدنا **طريقة التحليل في الدراسات السيميولوجية**.

في هذا الإطار، فتحت السيميائيات أمام الباحثين، في مجالات متعددة، آفاقا جديدة لتناول المنتوج الإنساني من زوايا نظر جديدة. كما أن السيميائيات ساهمت بقدر كبير في تجديد الوعي النقدي، من خلال إعادة النظر في طريقة التعاطي مع قضايا المعنى. فلا طالما شكلت الغاية المعلنة

---

[1]– علي محسن جمجوم: **السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص9.

[2]– محمد عبيدات وآخرون: **منهجية البحث العلمي –القواعد والمراحل والتطبيقات–**، الطبعة الثانية، عمان، الأردن: دار وائل للطباعة والنشر، 1999، ص35.

[3]– فضيلة تومي: **التفاعلية ووسائلها في التلفزيون الجزائري –البرامج الموضوعاتية نموذجا–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2007-2008، ص15.

والضمنية للسيميولوجيا هي تزويدنا بمعرفة جديدة ستساعدنا، لا محالة، على فهم أفضل لمناطق هامة من الإنساني والاجتماعي ظلت مهملة لوجودها خارج دائرة التصنيفات المعرفية التقليدية.[1] وعليه، فالسيميائيات تهتم بكل الوقائع المنتمية إلى التجربة الإنسانية كيفما كانت مادة تجليها.[2] أي أنها تسلم بوحدة الظاهرة الدلالية، كيفما كانت لغتها وكيفما كان شكل تجليها.[3] بذلك تشمل السيمياء في دراستها مختلف الأنساق التواصلية والدلالية.

ومنه، يمكن القول بأن التحليل السيميولوجي يهتم بمختلف وقائع الحياة اليومية، يدرس كل مجالات الفعل الإنساني. فهو يشكل بذلك آلية نقدية لمقاربة مظاهر وتجليات السلوك الإنساني، بدءا بأبسط الانفعالات وانتهاء لأكبر الأنساق الإيديولوجية، فهو مجموعة من المفاهيم المنظمة التي تمكن من وصف آليات إنتاج الدلالة داخل موضوع ثقافي. إذ يرتبط التحليل السيميولوجي، والذي يعتبر من أهم طرق البحث الكيفي، أصوليا بالإرث البنيوي الذي اعتمدته مختلف العلوم الإنسانية (**الأنثروبولوجيا، علم النفس، السوسيولوجيا، الأدب**..).[4] في هذا الصدد، يذكر **محمد مجدي الجزيري** في مؤلفه "**البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس**" بأن: « **البنيوية تشكل منهجا للبحث في العلوم الإنسانية، تمتد إلى إثارة قضايا فلسفية من الطراز الأول.**»[5]

هذا المنهج الذي ظهر في **النصف الثاني من القرن العشرين**، بفضل أبحاث **كلود ليفي ستروس** في مجال **الأنثروبولوجيا**. إذ يمثل مرحلة من مراحل تطور المناهج في العلوم الإنسانية، حيث أثار مسألة

---

[1]– سعيد بنكراد: **السيميائيات وموضوعها**، مجلة العلامات، العدد16، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ، ص77.

[2]– أمبرتو إيكو: **العلامة –تحليل المفهوم والتاريخ–**، ترجمة: سعيد بنكراد، المغرب: المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ، ص1.

[3]– سعيد بنكراد: **مرجع سبق ذكره**، ص78.

[4]– فايزة يخلف: **خصوصية الإشهار التلفزيوني الجزائري في ظل الانفتاح الاقتصادي –دراسة تحليلية سيميولوجية لبنية الرسالة الإشهارية–**، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2004-2005، ص7.

[5]– محمد مجدي الجزيري: **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس**، الطبعة الثالثة، طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

حيوية في مجال العلوم الإنسانية ألا وهي مسألة **اللغة**، وذلك عندما اتخذ من الألسنية نموذجا للعلمية.[1]

كما تحدد البنيوية اللغة على أنها بنية، وأنه ضمن نسق العلاقات بين الإشارات يجب أن يكون البحث عن مصدر القيم الأسلوبية. ذلك أنها ليست خواص للإشارة ولكن للنسق. وأن هذه البنى تستجيب لوظائف تحددها طبيعة الإيصال والمتغيرات مثل: **المرسل**، و**الناقل**، و**المستقبل**، و**الرمز**، و**المرجع**. وإن طبيعة كل واحد، في علاقاته مع الآخرين، تفرض استخدامات معينة في كل حالة خاصة حيث الخصوصية تولد أثر الأسلوب.[2]

إذن، التحليل السيميائي.. قد ساهم بتجلية الظواهر الثقافية المادية والمعنوية...[3] فالسيميولوجيا كأسلوب لدراسة المنتوجات الثقافية من خلال الكشف عن العلاقات الداخلية لهذه الأنساق الدلالية. كما يذكر **بورجلان**: «... **ليس فقط أنها قلما تكون كمية ولكن تحمل أيضا نقدا ضمنيا للانشغال الكمي لتحليل المضمون.**»[4]

ولهذا اعتبره **رولان بارث**: « **شكل من أشكال البحث الدقيق في المستويات العميقة للرسائل الإيقونية أو الألسنية على حد السواء، يلتزم فيه الباحث بالحياد اتجاه هذه الرسالة من جهة، ويسعى فيه لتحقيق التكامل من خلال التطرق إلى الجوانب الأخرى –الاجتماعية، النفسية، الثقافية..– من جهة أخرى، والتي يمكن أن تدعم التحليل بشكل أو بآخر.**»[5]

---

[1]– الزواوي بغوره: **إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية –المنهج البنيوي مثالا–**، مجلة البصائر، المجلد12، العدد2، بدون دار نشر، الكويت، سبتمبر 2008، ص13.

[2]– بيير غيرو: **الأسلوبية**، ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الثانية، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1994، ص147.

[3]– كريم زكي حسام الدين: **التحليل الدلالي –إجراءاته ومناهجه–**، الجزء الأول، بدون دار نشر، بدون تاريخ، ص14.

[4]– عواطف زراري: **صورة المرأة في السينما الجزائرية –تحليل نصي سيميولوجي لفيلمي" القلعة، ونوبة نساء جبل شنوة"–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2001–2002، ص12.

[5]– Roland Barthes: **Elément de la sémiologie**, In Revue communication N°4, éditions seuil, Paris, 1964, P133.

كما عرفه **لويس يامسلاف** على أنه: « **مجموعة التقنيات والخطوات المعتمدة لوصف وتحليل شيء باعتباره له دلالة في حد ذاته، وبإقامته علاقات مع أطراف أخرى من جهة أخرى.**»[1]

وانطلاقا من هذا كله، فالتحليل السيميولوجي يناسب عديد الدراسات التي تتناول مختلف أنظمة الدلائل **Systèmes de signes** مهما كانت مادتها: **رسم، كاريكاتور، أسطورة، إيماءة، موضة، صورة تشكيلية، صورة فوتوغرافية، ملصقة أو فاصل إشهاري، فيلم سينمائي، مسرحية، منوعة، أوبرا، مسرحية غنائية، بالي...الخ**[2]

وفي إطار تتبع خطوات التحليل السيميولوجي، وبهدف التوصل إلى المعاني العميقة التي تكتنفها وتختصرها أبرز الشفرات الاجتماعية الثقافية –**حلي، طقوس**– في المجتمع القبائلي الجزائري، قمنا بالاستناد على مقاربات تحليلية، تمثلت في:

مقاربتي رولان بارث Roland Barthes، و**رومان جاكبسون Roman Jakobson**

❖ **مقاربة رولان بارث: Roland Barthes**

تقوم هذه المقاربة على مستويين أساسيين في التحليل، وهما:

* **المستوى التعييني**: يتمثل في مستوى المعاني المتلقاة، المقبولة، معاني المعجم. إذ يمثل المعنى الفوري أو البديهي السطحي للنسق الدلالي.

---

[1]– Judith Lazar: **Sociologie de la communication de mass**, Paris: Armand Colin, 1991, P138.

[2]– محمود إبراقن: **التحليل السيميولوجي للفيلم**، ترجمة: أحمد بن مرسلي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2006، ص14.

* **المستوى التضميني**: وهو مستوى المعاني المتطفلة، والتي تكون ضمنية في أغلب الأحيان والتي تسمى بمعاني الإيحاء. إذ تعكس المعنى الحقيقي للرسالة وهو عميق وغير ظاهر.[1]

فالمستوى الأول **التعييني** يعمل على تقديم الدلالة المفهومة لدى كل الناس، أما المستوى الثاني **التضميني** فهو ينتقل إلى ما هو أبعد مما يمثله المستوى الأول، لكونه يتعلق بالجانب الإنساني المتصل بالتأثير الذي يولد الدليل عند التقائه بمشاعر وأحاسيس القارئ، وميزة هذه المعاني الإيحائية في القراءة التضمينية هي أنها تابعة **للسياق السوسيوثقافي،** حيث يضيف **رولان بارث** أن كلا من المستويين متلازمين في نفس الوقت، ولا يمكننا التعرف على شيء إلا في إطار هذا **السياق الثقافي**.[2]
المسألة التي يؤكدها **رولان بارث** بقوله الذي خص به النسق الدلالي المتمثل في الصورة، حيث يذكر: « **بأن الصورة ليست هي الأشياء التي تمثلها وإنما استعملت لتقول شيء آخر.**»[3]

❖ مقاربة رومان جاكبسون: **Roman Jakobson**:

من النماذج اللغوية التي ارتقت إلى غاية تطبيقها في تحليل واستنطاق مضامين الأنساق غير اللفظية ودلالاتها، نجد **مخطط جاكبسون الاتصالي**. حيث يعد من أهم ما جاء به هذا الباحث اللساني الروسي، **نظرية وظائف اللغة الست،** التي استلهمها من **نظرية الاتصال** التي ظهرت لأول مرة سنة **1948**، ومفادها أن عملية الاتصال تتطلب ست عناصر أساسية: **المرسل، المتلقي، قناة الاتصال، الرسالة، شفرة الاتصال، المرجع.**[4] من هنا، اعتبر أن اللغة تقوم بست وظائف مختلفة:

---

[1]– دليلة مرسلي وآخرون: **مدخل إلى السيميولوجيا –نص، صورة–**، ترجمة: عبد الحميد بورايو، الطبعة الأولى، الجزائر، بن عكنون: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ص19.

[2]– صافية قاسيمي: **الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية –دراسة سيميولوجية لحلي منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة بن يوسف بن خدة، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2006-2007، ص10.

[3]– برنار توسان: **ماهي السيميولوجيا**، ترجمة: محمد نظيف، الطبعة الثانية، المغرب: إفريقيا الشرق، 2000، ص80.

[4]– أحمد مومن: **اللسانيات النشأة والتطور**، الطبعة الرابعة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008، ص148.

« لكي يرسل المتكلم مرسلته فانه يستحضر قانونا أو سننا code، يفترض في متقبله الغائب أو الحاضر، أن هذا القانون المشترك متبادل بينهما، والتبليغ يشترط قناة فيزيائية: صوت، صفحة مكتوبة، حركة،... تعمل على ربط الاتصال.»[1]

بمعنى:

يتولى المرسل إرسال رسالة إلى المستقبل أو المتلقي، وحتى تكون هاته الرسالة إجرائية أو عملية فانه يتوجب أن تتم في إطار سياق معين، وفي خضم وضع مشترك بين المرسل والمتلقي، أي بين واضع الرموز ومفككها، وأخيرا تتطلب الرسالة قناة أو وسيلة اتصال تمر من خلالها، تحقق الربط بين طرفي الاتصال.[2]

وتبعا للمخطط **الجاكبسوني**، فان هذه العناصر الست تعمل وتشترك كلها وفي آن واحد في أية عملية تواصلية، ترسم عادة على النحو التالي:

---

[1]– عبد الجليل مرتاض: **اللغة والتواصل –اقترابات لسانية للتواصلين: الشفهي والكتابي**–، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص87.

[2]– فايزة يخلف: **دور الصورة في التوظيف الدلالي للرسالة الإعلانية –دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من إعلانات مجلة "الثورة الإفريقية"**–، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، معهد علوم الإعلام والاتصال، 1996، ص45.

المرجع أو السياق:

Contexte

المرسل إليه:

Destinataire

الرسالة:

Message

المرسل:

Destinateur

وسيلة الاتصال:

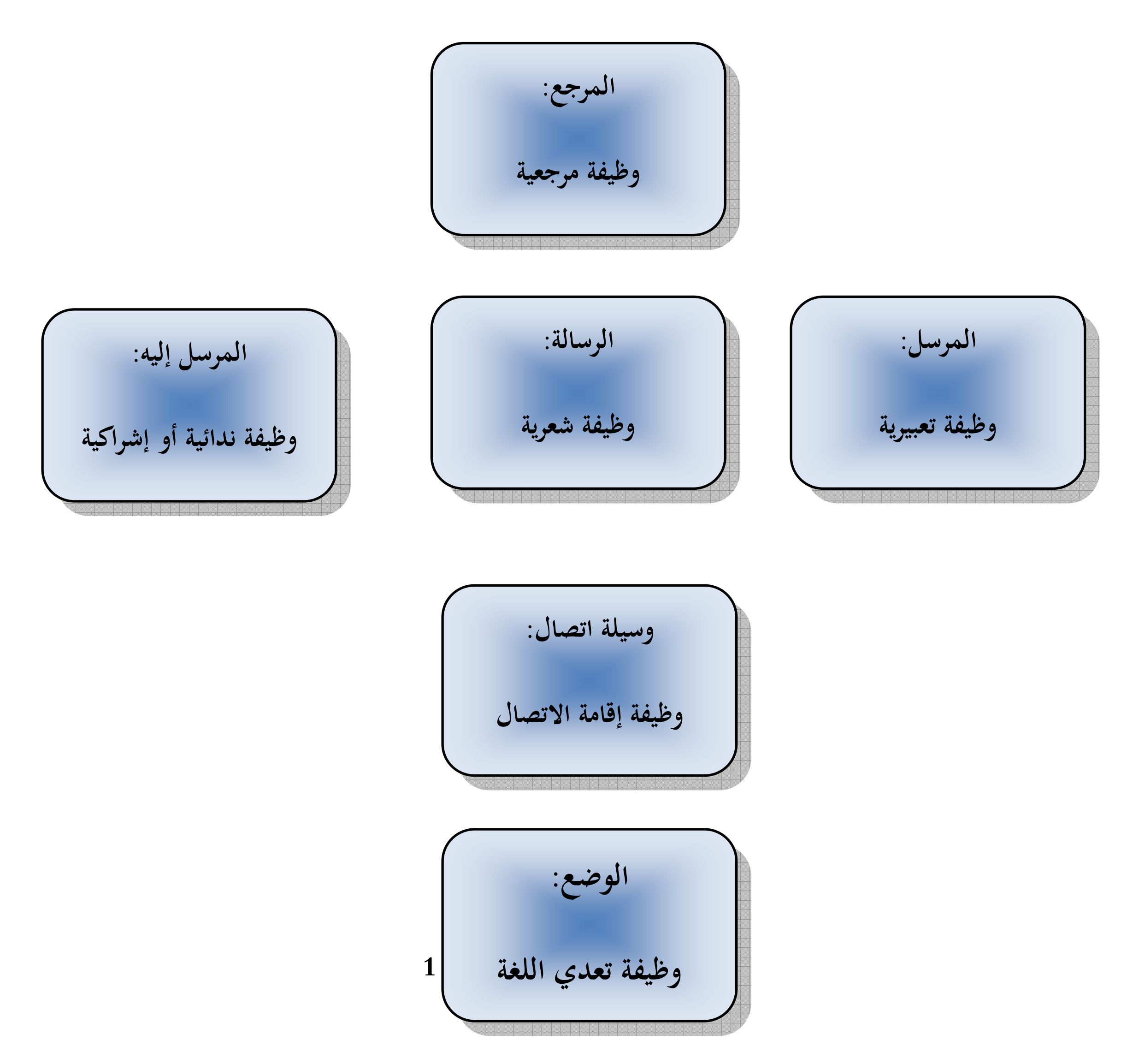
Le moyen de communication

الوضع أو القانون:

code

1

[1]– فايزة يخلف: **دور الصورة في التوظيف الدلالي للرسالة الإعلانية –دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من إعلانات مجلة "الثورة الإفريقية"–، مرجع سبق ذكره**، ص45-46.



إذن، إذا كان الاتصال يهدف إلى توضيح موقف المرسل نفسه إزاء الرسالة اللغوية، فهذه تعرف ب:

الوظيفة التعبيرية أو العاطفية: تركز على المرسل وتمثل العلاقة الثنائية **الرسالة/واضع رموزها**، كما تسمى **الوظيفة الانفعالية.**

وإذا كان الهدف من الاتصال التأثير على المتلقي، فهذه تعرف ب:

---

[1]– **المخطط الجاكبسوني للوظائف المرافقة للعناصر الاتصالية**، انظر: فايزة يخلف: **دور الصورة في التوظيف الدلالي للرسالة الإعلانية –دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من إعلانات مجلة "الثورة الإفريقية"–، مرجع سبق ذكره**، ص45-46.

الوظيفة الندائية أو الاشراكية: وهي الوظيفة التي تركز على المتلقي أو المستقبل، ومن ثم فهي تربط بين الرسالة وهذا المتلقي، تحاول إشراكه في مضمون الرسالة، تحسسه بأنه معني بكل تفاصيل العملية الاتصالية. بمعنى أنها تركز وتهتم بالمتلقي الذي يوجه إليه الخطاب عن قصد أو غير قصد.

وإذا تعلق الأمر بالنظر في صلاحية القناة أو بنية المتلقي في إقامة الاتصال أو تقوية الصلات الاجتماعية، **كعبارات التحية، الترحيب، والمجاملة، وتبادل المشاعر، أو كقولنا "آلو" للإجابة على الهاتف،** فنحن بصدد:

وظيفة التنبيه أو إقامة الاتصال: تركز على قناة الاتصال، وتمثل العلاقة بين المرسل وقناة الاتصال، مهمتها التأكد من سير الاتصال، ونقل الرسالة، وكذا التأكد من إمكانية تحويل المتلقي إلى مرسل من خلال الربط بين الطرفين.

وإذا كان الغرض من الرسالة تطوير شكلها بالذات، فهذه تعد:

وظيفة إنشائية، شعرية أو فنية: وهي الوظيفة التي تركز على الرسالة في حد ذاتها، فهي إذن تربط بين الرسالة وموضوعها من الجانب الجمالي.

أما إذا كان الهدف من الرسالة توضيح شفرة الاتصال، أو شرح بعض المفردات، فنحن بصدد:

وظيفة واصفة للغة أو تعدي اللغة، ما وراء اللغة: وهي التي تركز على الوضع و تؤكد على ضرورة أن تكون هناك قيم ثقافية مشتركة بين المرسل والمتلقي، تسهل من عملية إرسال الرسالة وتأويلها.

وأخيرا، إذا كان الاتصال يستهدف المرجع بالذات، فنحن بصدد الحديث:

الوظيفة المرجعية أو السياقية: وهي الوظيفة التي تركز على موضوع الاتصال، وتربط العلاقة بين الرسالة والموضوع الذي تحيل إليه. (**السياق المرجعي**)[1]

[1]– أحمد مومن: **مرجع سبق ذكره**، ص148-149.

وقد كان لهذه النظرية تأثير عميق على معظم اللسانيين و بعض الفروع العلمية الأخرى، لأنها نظرية أقيمت على مبادئ علمية دقيقة لوصف كافة استخدامات اللغة وضبطها بطريقة موضوعية.[1]

إضافة إلى هذا كله، استفدنا لإثراء هذه المقاربات من التأطير النظري الذي آتى به **بيير غيرو** في مجال الشفرات.

في هذا الصدد، أحصى **بيير غيرو Pierre Guiraud**، في مؤلفه:

"**La Sémiologie**" ثلاث أنواع رئيسية للمدونات أو الشفرات:[2]

1- المدونات المنطقية Les codes logiques

2- المدونات الجمالية Les codes esthétiques

3- المدونات الاجتماعية Les codes sociaux

1- المدونات أو الشفرات المنطقية: Les codes logiques:

وظيفة الشفرات التقنية المنطقية هي توضيح الهدف والعلاقة التي تربط الإنسان بالعالم.[3] كما أنها تشكل بعض الواقعية المرئية المتحقق منها ولذلك سميت منطقية، تأتي للتعبير عن تجربة عقلانية وموضوعية. وهي تنقسم بدورها إلى:

1-1- الشفرات الشبه اللغوية (الرموز الشبيهة باللغة):

---

[1]– المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

[2]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**.

[3]– أحمد بوخاري: **دلالات المكان في الومضات الإشهارية التلفزيونية –دراسة تحليلية سيميولوجية مقارنة بين متعاملي الهاتف النقال نجمة وجيزي–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2008-2009، ص17.

وهي المدونة المتضمنة كل أشكال التدوين البسيط والنظام الشكلي الذي يشبه اللغة، ولكنه ليس لغة بالمعنى الحرفي للكلمة. وإنما منظومة رمزية اشارية موازية للغة،[1] وهذا ما جعلها بدورها تنقسم إلى:

❖ **الرموز أو المدونات المناوبة عن اللغة: Les relais du langage:**

تتمثل في مختلف **الأبجديات، الكتابة الألفبائية écriture alphabétique، أبجدية برايل Braille، نظام المورس Morse، نظام الطنطن tam–tam، أبجدية الصم والبكم**. فهي منظومة تشمل مختلف الشفرات التي تأخذ نظام التناوب مع اللغة.

❖ **الرموز أو المدونات البديلة للغة: Les substitutes du langage:**

وتتجسد في النظامين التاليين:

* **الوحدات الكتابية التمثيلية: Idéographies, Idéogrammes:**

هي الوحدات التي تتألف منها اللغة الصينية. كما تتجسد هذه الوحدات في الخطوط الهيروغليفية التي يستعملها الفراعنة أو في خطوط التيفيناغ، بوصفها الحروف الأولى التي كانت تكتب بها اللغات الأمازيغية في شمال إفريقيا، التي لازال الطوارق يكتبون بها إلى اليوم.

من جهة أخرى، يرى بعض العلماء المختصين في السيميولوجيا بأن السينما (**القائمة على شفرة التوليف والمونتاج**) ما هي في حقيقة الأمر، إلا رجوع إلى الكتابة بوساطة الوحدات الكتابية التمثيلية. وبهذا الصدد، يعد بعض المصريين السينما الحديثة كتابة هيروغليفية ليس إلا.

* **الوحدات الكتابية التصويرية: Pictogrammes:**

يمكن تصنيف رسوم الطاسيلي التعبيرية الموجودة بالقرب من مدينة **جانت** ضمن الوحدات الكتابية التصويرية.

❖ **الرموز أو المدونات المساعدة للغة: Auxiliaire du langage:**

[1]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P55.

هي نمط غير لفظي مدعم للاتصال اللغوي اللفظي **كالنغمة Intonation**، **الإيماءات Mimiques**، **الحركات Gestes**.[1]

في ذات السياق، نشير إلى مصطلح **المصاحبات اللغوية**، والذي يشير إلى الكيفيات أو المحددات الصوتية مثل: **التنغيم** و**النبر** و**ارتفاع** و**انخفاض الصوت**.[2] حيث أن اللغة المنطوقة ليست حيادية، بما أنها تكون دائما مرفوقة بنبرة ونغمة في الصوت، تشديد على الصمت في بعض الكلمات.. فهذه العوامل التي تدخل بشكل ضمني في الاتصال بين الناس هي ما تسمى بعلم **النبرات الصوتية La prossdie** أو **شبه اللغوي**.

إذن، يؤكد الباحث **مارتان** بخصوص **الظاهرة البروزيدية** على أن هناك وجود دائم مستمر ولازم **للجملة البروزيدية** في كل فعل للكلام وحتى في القراءة الذهنية، فالنبرات الصوتية،كيفية متداخلة في الجملة النحوية...[3]

في المقابل نتصادف مع مصطلح **Parakinesics** الذي يعني المظاهر الأخرى المصاحبة مثل: **الإشارات الجسمية** و**هيئة الجسم في الوقوف والقعود والمشي**، و**التعبيرات التي تطرأ على البشرة** مثل: **الشحوب والاصفرار والاحمرار**، و**ارتعاش الأطراف** و**تصبب العرق**. ويعود استعمال المصطلح الأول للغوي الأمريكي **Hill** سنة **1940** في كتابه:

"**Introduction to linguistics**" بينما يعود استعمال المصطلح الثاني للباحث **بيردوسل Birdwhistell** سنة **1952** في كتابه:

"**Introduction to Kinesics**".[1] نشير إلى أن الباحث **بيردوسل** (**1918-1994**) هو أنثروبولوجي أمريكي أسس للتحليل العلمي للغة الجسد.[2]

---

[1]- محمود إبراقن: **علاقة السيميولوجيا بالظاهرة الاتصالية -دراسة حالة لسيميولوجيا السينما-**، أطروحة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم الإعلام والاتصال، 2001، ص23-24.

[2]- كريم زكي حسام الدين: **الإشارات الجسمية -دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل-**، الطبعة الثانية، بدون دار نشر، بدون تاريخ، ص39.

[3]- رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، -دراسة ظاهراتية للنص والواقع-**، رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 1997، ص32.

تشير لغة الجسد إلى تلك الإشارات والإيماءات الجسدية التي ترسل رسالات محددة في ظروف ومواقف مختلفة، تظهر لك المشاعر الدفينة وتخرجها للسطح، فتصل من خلالها معلومات أو أفكار عن الشخص الآخر. بحيث لا يستطيع إخفاء الأفكار التي تدور في ذهنه.[3] في هذا الإطار، نقل **ابن جني** اللغوي العربي عبارة لا تخلو من دلالات، وهي أن صديقا له لا يحسن الكلام في الظلمة، قاصدا بذلك إلى دور الإشارات المصاحبة للكلام في تأدية المعنى أو تأكيده.[4]

نضيف إلى جانب ما ذكرناه، **الرموز البونية Le code proxémique**، والتي تدرس المسافة بين المستقبل والمرسل، وتدرس تموقع الأفراد داخل المكان وكيفية شغله له. في هذا السياق، يبرز مصطلح **التجاور** أو **التقارب** الذي يشير إلى دراسة العلاقات الفضائية.[5]

1-2- الشفرات التطبيقية: Les codes pratiques

هي عبارة عن إشارات جاءت لربط الفعل بالوسيلة مثل: **أنظمة الإشارات Systèmes de signalisation**، مثال على ذلك: **إشارات الطريق، الإشارات البحرية، إشارات الإنذار، إشارات الجيش... الخ** فجميع الأشخاص لديهم إشارات مشتركة من أبسط نظام إلى أعقد نظام.[6]

1-3- الشفرات أو المدونات الإيبستمولوجية (المعرفية):

Les codes épistémologiques:

---

[1]– كريم زكي حسام الدين: **الإشارات الجسمية –دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل–**، **مرجع سبق ذكره**، ص39.

[2]– http://fr.wikipedia.org/wiki/Ray_Birdwhistell

[3]– أسامة جميل عبد الغني ربايعة: **مرجع سبق ذكره**، ص10.

[4]– بلال عبد الهادي: **الجسد حين يتكلم –اللغة الصامتة التي ترافقنا أكثر مما ترافقنا اللغة الناطقة–**، جريدة الشرق الأوسط، جريدة العرب الدولية، العدد 9655، الخميس 2005/05/5.

[5]– رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، –دراسة ظاهراتية للنص والواقع–**، **مرجع سبق ذكره**، ص47.

[6]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P61-62.

العلم يحمل وجهان **نظام إيبستمولوجي (دليل)** و**نظام سيميولوجي (المدلول)**، هدف السيميولوجيا هي توضيح العلاقة بين هذين النظامين، هذه هي مبادئ العلم الحديث.

❖ **الرموز العلمية: Les codes scientifiques:**

العلم يقوم على المدلول عن طريق اللغة المشتركة في ذلك العلم، فكل علم له رموزه مثل: **الرموز الخاصة بالرياضيات** و**الفيزياء** و**الكيمياء**.[1]

2- المدونات أو الشفرات الجمالية: Les codes esthétiques:

الشفرة الجمالية هي أيقونية وتماثلية، فالرسالة الجمالية ليس لها وظيفة بسيطة لنقل المعنى بل لها قيمة في حد ذاتها **رسالة- هدف Message objet**. هذه الوظيفة التي سماها **رومان جاكبسون بالوظيفة الشعرية** أو **الإنشائية**.[2]

الرموز الجمالية حسب **غيرو** هي أقل اتفاقية وبذلك فهي **مرمزة Codifies** و**اجتماعية Socialises** بالمقارنة **بالرموز المنطقية**، فالرموز الجمالية حرة من كل اتفاق.[3]

❖ **الرمزية: Symbolique:**

تذكر الدارسة **ماري دوغلاس** التي تدين لها الأنثروبولوجية الرمزية بالكثير، أنه يجب التعبير عن الطبيعة بالرموز، وإننا نعرفها من خلال الرموز.[4]

انطلاقا من ذلك، يعتبر **غاستون باشلار G.Bachlard** أن وجود الرمزية تقود إلى الأعماق من خلال **الخيال الشاعري Imagination poétique**. وهنا، يضرب **غيرو** أمثلة عن رمزية الألوان وما تعنيه، فكل له مدلول خاص به، الرمزية في الصورة، الرمزية في الفنون من خلال

---

[1]- Ibid, P64-65.

[2]- عبد الجليل مرتاض: **مرجع سبق ذكره**، ص88.

[3]- Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P80.

[4]- أمبرتو إيكو: **السيميائية وفلسفة اللغة**، ترجمة: أحمد الصمعي، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص320.

مختلف المدارس الفنية -**الفنون الجميلة**-، وفي الكتابات الأدبية من خلال الأوجه البلاغية والبيانية سواء في الشعر أو النثر.[1]

3- المدونات أو الشفرات الاجتماعية: Les codes sociaux:

هي التي توظف لتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع، وهي تخص رسالة مرمزة تستهدف جماعة اجتماعية.

في هذا السياق، يرى **بيير غيرو** أن مفهومي كل من **الدليل Signe** و**الشفرة Code** يكونا موسعين إلى أشكال اتصالات اجتماعية، فيدرج في إطار السيميولوجيا عدة عناصر. وهو ما يوضحه الجدول التالي:[2]

1 – الدلائل: Signes	**دلائل الهوية**: شعارات، لافتات المحلات، بدلات، أسماء وألقاب، أوشام.. **صيغ المجاملة والتلطف**: نغمة التحية، أنواع التحيات، طريقة صياغة عبارات المجاملة.. الدلائل المتعلقة بالشتائم، أشكال التحدي والعصيان.
2- الشفرات: Codes	**البروتوكولات**: في الاتصالات ما بين الأفراد. **الطقوس**: بحيث تكون الجماعة هي المرسلة. **الألعاب**: كتمثيلات لشفرة اجتماعية. **الموضات**: بوصفها أشكالا أسلوبية للشفرات.

وبالتالي، فإننا سنفحص المسألة من زاوية العلامات ثم من زاوية الشفرة.

[1]- أحمد بوخاري: **مرجع سبق ذكره**، ص18.

[2]- محمود إبراقن: **علاقة السيميولوجيا بالظاهرة الاتصالية -دراسة حالة لسيميولوجيا السينما-، مرجع سبق ذكره**، ص22-23.

3-1- العلامات أو الدلائل: **Les signes**

إن أول شرط تفرضه الحياة الاجتماعية هو معرفة هوية من نتعامل معهم، سواء أكانوا أفرادا أم جماعات. وهذه هي وظيفة **الشارات Insignes** و**الشعارات Enseignes**.[1]

❖ **العلامات الدالة على الهوية: Les signes d'identité**

وهي علامات تشير إلى انتماء الفرد إلى جماعة اجتماعية أو اقتصادية. وتتمثل وظيفتها في إبراز تنظيم المجتمع، والكشف عن العلاقات القائمة بين الأفراد والجماعات فيه.

* **الأسلحة والأعلام والطوطمات: Les armes, Les pavillons, Les totems**

وتشير إلى الانتماء إلى عائلة أو عشيرة أو مدينة.

* **اللباس الموحد أو البدل: Les uniformes**

وهي تشير إلى:

جماعة اجتماعية: Groupe Social نبالة، بورجوازية، سوقة...

جماعة مؤسسية: Institutionnel Groupe جيش، كنيسة، جامعة...

جماعة مهنية: groupe professionnel الجزارون، الطباخون، البناءون...

جماعة ثقافية: groupe culturel جمعية رياضية، فرقة موسيقية...

جماعة عرقية: groupe ethnique الألزاسيون Alsaciens، البروطون Bretons

* **الشارات والأوسمة: Les insignes et les décorations**

وهي بقايا رمزية من الأسلحة والبذل، تلعب نفس وظائفها، وإن كان ذلك بشكل متدهور. تعد الأوسمة استمرارا لتقاليد الفروسية، في حين تومئ الشارات إلى الانتماء إلى مختلف الجماعات والجمعيات.

* **الوشام ومظاهر الزينة (ماكياج) أشكال الحلاقة...**

---

[1]- بيير غيرو: **علم الإشارة -السيميولوجيا-، سيميائيات التواصل الاجتماعي**، الطبعة الأولى، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988، ص28.

Les tatouages, les maquillages, les coiffures, etc…

هي كذلك إشارات مشفرة في المجتمعات البدائية، بل أنها ما تزال حية في الموضة...[1]

* **الأسماء والألقاب: Les noms et surnoms:**

الاسم هو ما أريد به تعيين المسمى، وهو لا يعطي مدحا أو ذما لصلاحية كل اسم لكل مسمى به.[2]

في هذا الصدد، تمثل الأسماء والألقاب العلامات الدالة على الهوية الأكثر شيوعا وبساطة. وتكون معللة دائما، إذ تعين الشخص انطلاقا من انتمائه إلى عائلة أو عشيرة أو سمة من سماته الجسدية **أبيض، أعور**... وقد قضى التاريخ في مجتمعاتنا العصرية على هذا النسق المعلل، والذي يعاد تعليله بواسطة الكنى والأسماء المستعارة.[3]

كما يعد فعل التسمية تعبير مرجعي نحاور من خلاله ثقافات وعوالم سياسية وتاريخية من فضاءات جغرافية فالاسم منتوج فكري وفعل اجتماعي.. وهو المرآة العاكسة للمخيال الشعبي المشحون بالعديد من الدلالات التي ألهمته الميلان والحركة.[4]

وعليه، فالظاهر أن عملية اختيار الاسم في مجتمع ما يحكمه عنصران:

- الحرية الظاهرة في هذا الاختيار.
- ارتباط هذه الحرية الظاهرة بقيمة مضمرة، هي التي تكون وراء اختيار الاسم، وهي التي تحدد حرية الاختيار في هامش ضيق يبدو حرا، لكنه تابع لجاذبية معينة نسميها القيمة المغذية للاختيار.

---

[1]– بيير غيرو: **علم الإشارة –السيميولوجيا–، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص28-29.

[2]– محمد عيلان: **الأسماء والألقاب الشعبية في الجزائر مظهر من مظاهر المجتمع الجزائري**، المجلس الأعلى للغة العربية: **مظاهر وحدة المجتمع الجزائري من خلال فنون القول الشعبية**، الجلسة الثانية، الجزائر: منشورات المجلس،-أعمال الملتقى الوطني المنعقد بتيارت 13- 14 أكتوبر2002، مطبعة مونديال كوم، 2005-2006، ص155-156.

[3]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P100.

[4]– نبية دادوة حضرية: **المرجعية الدلالية للأسماء بين منطقتي بني عشير –تلمسان وتليلات 1954–1962–**، وهران، الجزائر: منشورات CRASC، 2005، ص94.

لذلك كله كانت عملية اختيار الأسماء مشروطة بظروف تاريخية، ثقافية، حضارية.[1] فعلى سبيل المثال، تشيع **الأسماء الأمازيغية** خاصة في **منطقة القبائل**، **الميزاب** و**الأوراس** من القطر الجزائري، أين يعبر اختيار المناطق لهذه الأسماء عن اختيار تقليدي عاطفي، لا يعطي أهمية للأصل وفي بعض الأحيان يتجاهله.

غير أن ذلك لا يمنع من تواجد **أسماء أمازيغية** في مناطق جزائرية سكانها ناطقون باللغة العربية. إذ تتواجد بعض الأسماء بألفاظ مختلفة عند اللغتين، لكن المعنى هو نفسه. منها مثلا: اسم "**ماسينيسا**" الذي يفيد في اللغة الأمازيغية معنى أكبر الناس وسيدهم، وهو ما يرادفه في اللغة العربية في الدارجة –**العامية**– لفظ "**سيدهم**" عند الذكور، و"**لالاهم**" بالنسبة للإناث. وتلك واحد من الظواهر المعبرة عن التأثير المتبادل الذي يحدث في المجال الدلالي للعرف والعادات، وكذا ملكية الألفاظ بين الأمازيغية والعربية إلى حد تكوين "**جزائريات**".[2]

إذن، **شعارات النبالة** و**البذل**، **الشارات** و**الوشام**، وسائل للتمييز بين شتى الجماعات التي تؤلف المجتمع. وقد تستعمل كذلك لترتيبها وتحديدها. فالأمر يتعلق أساسا كما أثبت ذلك **ليفي ستروس** بشأن الطوطمات بتصنيفات اجتماعية. وهي فضلا على ذلك تشير داخل كل جماعة محددة إلى تراتبيتها وتنظيمها الداخلي.[3]

* **الشعارات**: **Les enseignes**:

تعين أشياء أكثر مما تعين جماعات من الأشخاص. وهي أشياء ذات صبغة اجتماعية. فقبل ظهور ترقيم المنازل كانت تعرف البنايات انطلاقا من الشعارات الموضوعة عليها وما تزال الدور

---

[1]– نبية دادوة حضرية: **مرجع سبق ذكره**، ص27-28.

[2]– Mostefa Lacheraf: **Des noms et des lieux –mémoires d'une Algérie oubliée**–, Alger: Casbah éditions, 1998, P151-152.

[3]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P100-101.

الصناعية تحافظ على هذا التقليد. فالشعارات معبرة عموما، أي أنها تتخذ طابعا أيقونيا. **فالحذاء يدل على صانع الأحذية...**

ويشكل تقسيم المدن إلى أحياء وأزقة نسقا للتعيين أيضا. ففي كثير من الثقافات تحتضن الأحياء طوائف مغلقة أو مهنا، مثلا: **زقاق النساجين**... إلا أن حوادث التاريخ كثيرا ما دمرت هذا النظام في مدننا المعاصرة، وهو أمر يمكن أن يعاد بناؤه اصطناعيا. ففي مدينة **نيس** مثلا، هناك حي يدعى حي الموسيقيين، يحمل كل زقاق من أزقته اسم موسيقار مشهور.

*** الوسوم الصناعية: Les marques de fabrique:**

وظيفتها هي الإشارة إلى مصدر السلعة وضمانتها. وقد استعملها الصناع منذ القديم، إذ كان الفخاريون والنجارون يؤشرون على مصنوعاتهم، كما كان مربو الماشية يسمون دوابهم...الخ وقد أدى تكاثر السلع وتنوعها، وكذا تطور التجارة والإشهار، إلى طرح القضية بكيفية جديدة. ذلك بأن اختيار وسم تجاري أصبح أمر تتحكم فيه شروط معقدة، بحيث غدا الصانع يستعين بعلماء السوسيولوجيا والسيكولوجيا، بل وحتى بالحاسبات الآلية. واكتسى تقديم السلعة وتغليفها قيمة سيميولوجية هامة في التسويق المعاصر.[1]

❖ علامات الآداب: Les signes de politesse:

تشير علامات الهوية إلى الانتماء إلى جماعة أو وظيفة. لكن الناس يتواصلون فيما بينهم كذلك. وهم يستعملون لهذه الغاية الشارات والشعارات التي تعلن عن هويتهم. غير أن هذه العلاقات القارة، تتعزز بعلاقات عارضة خاصة، تتغير بحسب المقامات والظروف. فارتداء بذلة لحضور حفل أو عدم ارتدائها، لا يشير إلى طبيعة الحفل، بل يشير كذلك إلى طبيعة العلاقة بين المضيف والضيف. وتوجد لهذه الغاية علامات خاصة أهمها الصفات الجسدية والإيماء.

*** نبرة الصوت: Le ton de la voix:**

---

[1]– بيير غيرو: **علم الإشارة –السيميولوجيا–، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص 28-30.

تعد أحد الوسائل الكونية الدالة على طبيعة العلاقة بين المرسل والمتلقي، فقد تكون **حميمة** أو **ساخرة** أو **آمرة...الخ**

* **أشكال التحية وصيغ الآداب:**

Les salutation et formules de politesse:

يملكان الوظيفة نفسها، ويتميزان بطابعهما التواضعي الخاص، اختلافهما من ثقافة إلى أخرى.

* **الشتائم**: **Les injures**:

المقابل السلبي للتحية تبرز علامة العداء. وبالرغم من أن عددها كبير وغزير، فإنها لا تند عن المواضعة. ويشكل التحدي أحد صورها المشفرة.

* **الكيترياء**: **Kinésique**:

سبق التفصيل فيها سابقا.

* **علم البونية**: **La proxémique**:

سبق الإشارة إليه سابقا.

* **الطعام**: **La nourriture**:

وهو يشكل أيضا أحد الملامح والمظاهر التي تعرف بها الجماعة وآدابها. وهو غالبا ما يكون محاطا بالممنوعات، إذ أن إعداده وتقديمه يضبطهما نسق من المواضعات الملزمة. فرفض دعوة للشرب تعبر في بعض الأوساط عن الاهانة.

وما تزال وظيفة الطعام السيميائية حية في مآدبنا وولائمنا، وكذلك في عدد من الطابوهات والعادات. **فالشاي الانجليزي ما تزال تصاحبه طقوس موروثة من أصوله الشرقية.**[1]

3-2- الشفرات أو السنن: **Les codes**:

❖ **البروتوكولات**: **Les protocoles**:

---

[1]- بيير غيرو: **علم الإشارة -السيميولوجيا-، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص31-35.

المجتمع جماعة من الأفراد الذين التفوا للقيام بفعل اجتماعي، لكل منهم موقعه ووظيفته، ويتحدد كل واحد منهم انطلاقا من العلاقات العائلية والدينية والمهنية... التي تربطه بالآخرين. ويلزم أن تكون هذه العلاقات ظاهرة ومعترف بها. وهذه وظيفة **الأسماء والألقاب**، و**الشارات**، و**الشعارات**، و**الأسلحة**، ولاسيما **الأزياء** كما مر بنا. فعندما يلتقي الأفراد لانجاز فعل اجتماعي **Action commun** يجب أن يكون هناك ما يدل على الحاكم والمحكوم والمانح من الممنوح والداعي من الزائر...[1]

❖ **الطقوس أو الشعائر: Les rites**

الطقوس عبارة عن مجموعة حركات وسلوكات يتفق عليها أبناء المجتمع، وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها.[2] حيث أن الإنسان يبحث في الاحتفاء بأحداث معينة، من خلال ممارسات طقوسية معينة عن الاطمئنان والشعور بالأمان عن طريق التقرب من القوى فوق الطبيعية، التي يرى في قوتها وهيمنتها قضاء على ذلك الارتباك الذي يشعر به.

في نفس السياق، كان من الاعتقادات الشائعة في المجتمعات القديمة، بأن هناك وسائل تمكنهم من اتقاء شرور الطبيعة حولهم وأنهم يستطيعون أن يعجلوا في سير الفصول أو يبطئوا منه بفن السحر. ولذا قاموا ببعض المراسم و قرءوا الرقى والتعاويذ ليحثوا المطر على السقوط، والشمس على الإشراق، والحيوانات على التكاثر، وفواكه الأرض على النمو. وقد اكتسبت تلك الطقوس، بفعل الزمن، سمة القدسية، التي تحولت، بفعل الزمن أيضا، إلى ما عرف فيما بعد بالأديان.[3]

---

[1]– أحمد بوخاري: **مرجع سبق ذكره**، ص20.

[2]– فريال زيدي: **الحلي لسان المرأة الخفي –بحث وصفي سيميولوجي للحلي الجزائرية–**، الجزائر: منشورات جمعية المرأة في اتصال، 2004، ص78.

[3]– نضال الصالح: **النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص6.

من جهته، يشير الباحث **بيير غيرو** في مؤلفه: "**La Sémiologie**" بأن الطقوس شكل من أشكال التواصل بين الجماعات. فالطقس يشكل رسالة تبثها الجماعة باسمها، وبذلك فالجماعة هي المرسل لا الشخص الفرد. إذ تتصل الجماعة بالآلهة عن طريق الطقس الديني. ذلك بأن كلمة ديانة في اللاتينية تعني من الناحية الاشتقاقية الصلة، أي الصلة بين المؤمنين الذين تجمع بينهم العقيدة، كما تعني الصلة كذلك بين الجماعة والآلهة.[1] فالشعائر الدينية هي لغة وأفعال رمزية تعبر بصدق عن حقائق اجتماعية.[2]

أما الشعائر العائلية أو الوطنية، فهي أشكال للاتحاد مع الأجداد أو الوطن. وهي تستمد جذورها في الغالب من أصول دينية ضاربة في القدم، وتظل موسومة بميسم الدين. كما تجسد المواثيق والاتفاقيات والتحالفات علاقات بين الجماعات التي تتبادل الالتزامات أو الخدمات أو الممتلكات أو النساء...الخ

تعتبر العمليات الدالة عليها هي الاحتفالات المصاحبة لها. أما **طقوس المسار Initiation** و**التتويج والتسقيف Les sacres** و**حفلات السر Sacrement** و**طقوس الجنازة**، فهي تنشئ علاقة بين الجماعة والشخص الجديد الوافد عليها.

ويعبر الأفراد عن مشاركتهم في التواصل بواسطة **الأناشيد** و**الصلوات**، و**الصمت** و**التصفيق**، و**الهتاف**. وقد تتخذ هذه المشاركة صورة أعياد تخلد الحفل الشعائري الذي يكون هو ذاته مشفرا. وتمثل **الأعياد الرسمية** و**الأعياد التذكارية** تخليدا للميثاق الأصلي، وتثبيتا للعلاقات الناشئة عنه.

ومنه يمكن القول، أن وظيفة الطقوس هي خلق المشاركة أكثر من تحقيق التواصل. وهي تعبر عن تضامن الأفراد وولائهم للالتزامات الدينية والقومية والاجتماعية التي أقرتها الجماعة.

والطقوس أنساق من العلامات البالغة التشفير، بقطع النظر عن أصولها التاريخية أو شبه التاريخية، وكذا عن قيمتها التصورية.[3]

---

[1]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P109.

[2]– محمد حسن غامري: **الثقافة والمجتمع –الأنثروبولوجيا الثقافية والبحث الميداني–**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، بدون تاريخ، ص33.

[3]– Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, P109-110.

❖ **الموضات: Les modes**

تتصل بكيفية عيش الجماعة، أي بملبسها ومأكلها ومسكنها... وتظهر أهميتها أكثر في المجتمعات التي تحررت فيها تلك الحاجات من وظيفتها الأصلية التي هي الاحتماء والتغذية، بسبب وفرة المواد الاستهلاكية. وبذلك لم تعد ربطة العنق والسيارة والأرائك مثلا، سوى علامات دالة على وضع اجتماعي محدد.

وتنشأ الموضة عن حركة مزدوجة: **دافعة وجاذبة**. فالرغبة في التماهي مع جماعة جذابة تدفع إلى تبني العلامات التي تميزها. غير أن أفراد تلك الجماعة لا يلبثون أن يهجروا تلك العلامات لأنهم يرفضون ذلك التماهي. وهذا هو ما يجعل الموضة شديدة التبدل والتجدد، لاسيما في المجتمعات التي تكون فيها العلامات الاجتماعية واهية التشفير. فالموضة، شأنها شأن التسالي، تعويض عن الحرمان، واستجابة لرغبات النفوذ والقوة.[1]

❖ **الألعاب: Les jeux**

كالفنون من حيث هي محاكاة للواقع، ولاسيما الواقع الاجتماعي. إنها مواقف مصطنعة تخلق لإعادة موضعة الأفراد داخل ترسيمة دالة للحياة الاجتماعية.

أما المحاكاة في الفنون فتكون لغاية موضعة المتلقي في مقابل الواقع، وجعله يحس بواسطة الصورة بالانفعالات والمشاعر التي يثيرها ذلك الواقع.

وفيما يتعلق بالفرجات، فهي ألعاب وفنون في الآن ذاته: ألعاب من منظور المشاركين فيها، وفنون من منظور المتفرجين. وتتناسب الألعاب مع صيغ التجربة الثلاث: **الفكرية العلمية**، و**العملية الاجتماعية**، و**العاطفية الجمالية**.

ينتمي إلى الصنف الأول كل **ألعاب البناء** بما فيها الأبنية اللفظية **كالألغاز والأحاجي والكلمات المتقاطعة**، حيث يواجه اللاعب واقعا عديم الشكل، فيحاول أن يمنحه معنى. وينتمي إلى الصنف الثاني **الألعاب التي تضع اللاعب في موقف اجتماعي** قد يكون الأسرة أو المهنة أو

---

[1]– بيير غيرو: **علم الإشارة –السيميولوجيا–، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص 39-40.

الحرب... مثلما هو الشأن بالنسبة **للطفلة التي تمثل لعبة الأم مع دميتها**. وتجسد **الفرجات** من منظور المتفرجين النوع الثالث من أنواع اللعب. ذلك بأن **أنصار الفريق الرياضي يتابعون مفاجآت المقابلة كما يتابع سكان المدينة أبطالهم من أعلى الميدان**. وتتداخل هذه الوظائف الثلاث في معظم الألعاب.

وبهذا فان الألعاب بصورها الكثيرة، أنساق من العلامات تتفاوت من حيث درجة مواضعتها، شأنها شأن العلوم والفنون، وان كانت ميزتها الأساسية هي كون المرسل، أي اللاعب هو لحمة العلامة. إن اللعب معناه أن يتحول اللاعب إلى شخص آخر. فالدمية تصبح طفلا وتصبح الطفلة أما.

وما دامت الألعاب أنساقا من العلامات، فهي مشفرة دائما، إما بكيفية تصويرية أو فكرية سيميائية **Idéosémiques**. ويؤدي غياب القواعد إلى تجريد اللاعب واللعب وأطوار اللعبة من كل دلالة. و بذلك فان **المصارعة Catch** و**المصارعة الحرة** التي لا تحكمها قواعد، ليست رياضات كما أثبت ذلك **رولان بارث**. ولعل هذا هو ما يسمح للمنظمين بترتيب نتيجة المقابلة مسبقا، لكنها تجسد بالمقابل لعبة درامية بأدوارها (**الخائن– الشرير– الساذج**) ووضعياتها (**الشرير الذي لم ينل عقابه، الشجاع الذي نال جزاءه**)

نخلص إلى القول، إلى أن مسألة الألعاب شأنها في ذلك شأن الفنون، مسألة مزدوجة: فهي تملك **مظهرا صرفيا مرفولوجيا** يتمثل في اختزال كل لعبة في مكوناتها المباشرة بهدف تحديد وظائفها وتصنيفها، و**مظهرا دلاليا رمزيا** من شأنهما تحديد دلالة اللعيبات **Ludèmes** ووظيفتها الاجتماعية، وكذا جذورها الأسطورية التي تؤسس إيحاءاتها وتحكمها في ثقافة من الثقافات.[1]

❖ الأديان: **Les religions**

هي مختلف الرموز التي تستخدم للتعبير عن النظام العقائدي السائد، وعن مختلف الشعائر المقرونة به، وهي رموز اجتماعية لأنها تختصر معتقدات دينية يتطلب فكها التمعن في طبيعة هذه

---

[1]– بيير غيرو: **علم الإشارة –السيميولوجيا–، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص40-44.

المعتقدات الدينية، **كالصيام** و**شعائر الحج بالنسبة للمجتمع الإسلامي، الاحتفالات بأعياد الميلاد للمجتمع المسيحي**.

في هذا السياق، ذهب البعض إلى أن دراسة العقائد والشعائر الدينية يمكن أن تكشف عن طبائع الشعوب والأمم.[1] إذ يدعو **ميرتشيا إلياده** إلى النظر إلى تاريخ المعاني الدينية بوصفه جزءا من تاريخ الفكر البشري.[2]

إذن، يمكن تحديد مفهوم الدين في كونه نظاما للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس، يعطي لكل فرد في الجماعة إطارا للتوجه وموضوعا يكرس من أجله حياته.[3]

وعليه، تتحدد الممارسات الدينية على كونها ظواهر اجتماعية يقتضي فهمها ضرورة الإلمام ببقية النظم والأنساق الاجتماعية، وكذلك نسق القيم السائد في المجتمع. كما يستلزم الأخذ في الاعتبار بوجهة نظر الناس أنفسهم عن الشعائر التي يمارسونها ومعناها الاجتماعي بالنسبة إليهم دون الاكتفاء بتقديم تفسيرات الباحث نفسه لتلك الشعائر، فالأمر يحتاج إلى معرفة التفسيرات والتعليلات التي يقدمها أفراد المجتمع لسلوكهم الشعائري والسحري والديني.[4]

من جهة أخرى، من البديهي أن الهدف الأساسي للبحث العلمي هو الإجابة على مجموعة من التساؤلات المطروحة عن المشكلة. ولن يتيسر هذا إلا عن طريق جمع معلومات معينة، بهدف التعرف على كل الحقائق والمعلومات بأسلوب علمي، للخروج بالنتائج المنطقية المحددة للمشكلة التي يتصدى لها الباحث بالدراسة. لهذا تعتبر عملية جمع البيانات من أهم المراحل لأي بحث علمي. ومما يساعد

---

[1]– جفري بارندر: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993، ص8.

[2]– ميرتشيا إلياده: **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص26.

[3]– إريك فروم: **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة: سعد زهران، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989، ص127.

[4]– سير جيمس فريزر: **الغصن الذهبي –دراسة في السحر والدين–**، ترجمة: أحمد أبو زيد، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مصر: القصر العيني، شركة الأمل للطباعة والنشر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998، ص38-39.

على نجاحها ضرورة تصورها وتحديد كافة الضوابط المتعلقة بها. وعلى قدر توافرها وشمولها ودقتها، تتوقف دقة التحليل وأهمية النتائج المتوصل إليها وصحة القرارات المبنية عليها.[1]

لذلك إضافة إلى اعتماد مقاربتي **بارث** و**جاكبسون** في عملية التحليل، استعنا بأداتي **الملاحظة** و**المقابلة**، للتحصل على معلومات أكثر تفيدنا في موضوع الدراسة.

في هذا الإطار، نجد بأن **الملاحظة** يستفاد منها في جمع البيانات والحقائق التي تصلح لمراقبة السلوك الفعلي الذي لا يمكن إخضاعه للوصف الكمي أو اللفظي.[2] كما أن الملاحظة العلمية هي التي تمكن الباحث من ملاحظة الظواهر وتفسيرها وإيجاد ما بينها من علاقات.[3]

وعليه، يمكن تعريف الملاحظة بأنها: « **عبارة عن عملية مراقبة أو مشاهدة لسلوك الظواهر والمشكلات والأحداث، ومكوناتها البيئية والمادية ومتابعة سيرها واتجاهاتها، وعلاقتها بأسلوب علمي منظم ومخطط وهادف، بقصد التفسير وتحديد العلاقة بين المتغيرات والتنبؤ بسلوك الظاهرة وتوجيهها لخدمة أغراض الإنسان وتلبية احتياجاته.**»[4]

في نفس السياق، تشكل **الملاحظة البسيطة** أحد الأساليب المستخدمة في مجال الملاحظة العلمية، حيث تعتمد على ملاحظة الظواهر كما تحدث تلقائيا في ظروفها الطبيعية. إذ تستخدم خاصة لجمع البيانات الأولية للسلوك الظاهري المعلن لشخصية أو مجموعة من الناس في بيئة معينة، وتحت ظروف معينة أو أثناء فترة معينة من الزمن، فمن خلال الملاحظة نستطيع أن نرى ما يفعله الإنسان في الواقع.[5]

---

[1]– محمد منير حجاب: **الأسس العلمية لكتابة الرسائل الجامعية**، سلسلة دراسات وبحوث إعلامية، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2000، ص27-28.

[2]– محمد عبد الحميد: **دراسات الجمهور في بحوث الإعلام**، الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتاب، 1993، ص252.

[3]– فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة: **مرجع سبق ذكره**، ص143.

[4]– محمد عبيدات وآخرون: **مرجع سبق ذكره**، ص73.

[5]– فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة: **مرجع سبق ذكره**، ص144.

في هذا الصدد، اعتمدنا على نوع **الملاحظة بدون مشاركة،** حيث تسمح بمراقبة أحداث الظاهرة، وتهيئ فرصة أكبر لملاحظة السلوك الفعلي للجماعة في صورته الطبيعية، وكما يحدث فعلا في مواقف الحياة الطبيعية.[1]

هذه التقنية سمحت لنا من الاقتراب من فاعلي الجماعة الاجتماعية، مجتمع البحث، من حيث الحصول على معلومات أكثر أفادتنا في عملية التحليل الدلالي لجملة الطقوس والحلي التي قمنا باعتمادها كمفردات بحث، وذلك من خلال التقرب من مجتمع البحث وكيفية إحيائه لمختلف المناسبات الاجتماعية التي تشكل محطات رئيسية في حياته، وكذا كشف النقاب عن عالم المرأة القبائلية الغامض من خلال الرسائل التواصلية التي تبعثها عبر ممارساتها الطقوسية وحليها الفضية، التي تؤطر لموقعها ضمن جماعتها وتشكل مدونة يحتاج فك تشفيرها إلى معرفة بالسياق الاجتماعي الثقافي القبائلي بكل خصوصياته.

كما استعنا بأداة **المقابلة،** إذ نجد ترجمتان لكلمة **Interview** فيطلق عليها أحيانا "**إستبار**" وتترجم أحيانا ب"**المقابلة**"، والكلمتان تشير إلى وسيلة واحدة لجمع البيانات.[2] كما تمكن المقابلة العلمية كأداة بحث من الحصول على معلومات أكثر دقة وأكثر غزارة نتيجة التحاور بين الباحث والمبحوث.[3] إضافة إلى أن المواجهة بينهما لا تقتصر على التبادل اللفظي فقط، بل تستخدم تعبيرات الوجه، ونظرات العيون، والإيماءات والسلوك العام.[4]

وعليه، فقد أفادتنا المقابلة بوجه عام في الحصول على بيانات ذاتية في عالم القيم والاتجاهات والمفاهيم الاجتماعية، وكذا التعرف على الحقائق والآراء والمعتقدات التي قد تختلف من فرد لآخر. إضافة إلى هذا كله، واستجابة لموضوع البحث وكذا أفراد العينة والموقف، اعتمدنا على **المقابلة الحرة** أو **غير المقننة،** حيث يكون سيران المقابلة وفي هذا النوع غير محدد بأسئلة موضوعة مسبقا.

---

[1]– المرجع نفسه، ص145.

[2]– المرجع نفسه، ص131.

[3]– عمار بوحوش: **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ص65.

[4]– فاطمة عوض صابر، ميرفت علي خفاجة: **مرجع سبق ذكره**، ص131.

إذ يطرح الباحث سؤالا عاما حول فكرة البحث أو الظاهرة، ومن خلال إجابة المبحوث يتسلسل في طرح الأسئلة التالية. وبالتالي، يكون الموضوع المناقش وطريقة مناقشته مختلفة من مقابلة إلى أخرى ومن مبحوث لآخر. ومنه، تسمح المقابلة الحرة بالتعمق في الحصول على المعلومات المتعلقة بالمبحوث والموقف المحيط به، ويمنحه الفرصة في التعبير بكل حرية وكذا تقديم التفسيرات التي يراها ملائمة حول مجموعة الممارسات الطقوسية التي تطبع حياته وتسجل حضورها بشكلها الخاص والمشفر في مناسبات وظروف اجتماعية معينة، إضافة إلى دورها كدعامة تواصلية اجتماعية تلجأ إليها المرأة في الاتصال بمحيطها الاجتماعي الذي يقيد من حريتها والتعبير عن نفسها وخصوصيتها.

I-7- عينة الدراسة:

إن موضوع دراستنا الذي يتمحور حول خصوصيات التواصل الاجتماعي في المجتمع القبائلي، مجتمع البحث في هذه الحالة يتمثل في **المجتمع القبائلي**. ولأجل تحقيق أهداف الدراسة المنشودة تم الاعتماد على ما تختصره شفرتي **"الحلي"** و**"الطقوس"** من دلالات اجتماعية ثقافية تؤطر للخصوصية التواصلية الاجتماعية الثقافية للمجتمع القبائلي.

ولكي نتمكن من تحقيق هذا الهدف، وبخصوص **شفرة الحلي** كأحد التمظهرات الثقافية الاجتماعية ذات رسائل مشفرة بالغة التعقيد والدلالة، اعتمدنا على إبراز الخصوصية التواصلية الاجتماعية في المجتمع القبائلي، عبر التي تعكسها **الحلي الفضية القبائلية،** وذلك في إحدى مناطق **القبائل الكبرى،** المتمثلة في منطقة **"بني يني"** لشهرتها وتميزها وكذا تطويرها لصناعة الحلي الفضية القبائلية. ولأجل الوصول إلى ذلك فقد قمنا باختيار **عينة قصدية من تشكيلة حلي فضية قبائلية،** لتفكيك دلالاتها وكذا الكشف عن العمق التواصلي الثقافي الذي تبعثه لنا، والذي يعبر عن هوية وشخصية المجتمع القبائلي، وتحديدا المرأة القبائلية.

في هذا الصدد، تمثل **العينات المقصودة** العينات التي يتم انتقاء أفرادها بشكل مقصود من قبل الباحث نظرا لتوافر بعض الخصائص في أولئك الأفراد دون غيرهم، ولكون تلك الخصائص هي من

الأمور الهامة بالنسبة للدراسة. كما يتم اللجوء لهذا النوع من العينات في حالة توافر البيانات اللازمة للدراسة لدى فئة محددة من مجتمع الدراسة الأصلي.[1]

كما تعتمد **العينة القصدية** على الاختيار العمدي والتحكمي، أي اختيار عناصر مقصودة من طرف الباحث، حيث تمثل المجتمع الأصلي تمثيلا صحيحا. إضافة إلى أن الباحث يختارها اختيارا مقصودا من بين وحدات المجتمع الأصلي وذلك تبعا لما يراه من سمات أو صفات أو خصائص، تتوفر بهذه الوحدات أو المفردات وتخدم أهداف البحث، بحيث تكون الوحدات قريبة من المجتمع الأصلي ويترك للباحث في الميدان الحرية في اختيار وحداتها.[2]

وعليه، تمثلت تشكيلة الحلي الفضية القبائلية التي تم اختيارها كمفردات بحث لأجل التحليل السيميولوجي من خلال مقاربتي **بارث** و**جاكبسون**، تمثلت في تشكيلة حلي تضعها المرأة القبائلية في مواضع مختلفة من جسمها، هذه الحلي هي:

* **ثافزيمث**،

والذي يوضع على الصدر أو الجبهة.

* **ثعصابث**،

هذه الحلية توضع على الجبهة.

* **السخاب**،

هذه الحلية عبارة عن عقد يوضع في العنق، ليغطي كل الصدر.

* **أفزيم**، * **افزيمن**، كلاهما يتم وضعهما على الصدر.

---

[1]– محمد عبيدات وآخرون: **مرجع سبق ذكره**، ص96.

[2]– محمد زيان عمر: **البحث العلمي مناهجه وتقنياته**، الطبعة الرابعة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989، ص282.

أما فيما يتعلق بالإطار الزماني والمكاني، فقد تحدد كما سبق وأن ذكرنا بمنطقة "**بني يني**" **بالقبائل الكبرى**، في حين دامت فترة جمع معلومات الدراسة خلال سنة **2011/2010**.

في هذا الإطار، تعتبر منطقة "**بني يني**" **بالقبائل الكبرى**، من أشهر المناطق في صناعة الحلي الفضية القبائلية.

قرية "**بني يني**" التي أقيمت في أعلى قمة في جبال القبائل، تبعد عن ولاية **تيزي وزو** ب**35كلم**، حيث يحدها من الشمال منطقة **الأربعاء ناثراثن**، ومن الجهة الجنوبية **واسيف**، أما شرقا فتحدها منطقة **عين الحمام**، في حين يحدها من الجهة الغربية كل من **واضية** و**آيت محمود**.[1]

تصنع الحلي الفضية في هذه المنطقة، بصفة عامة في القوالب المحفورة والمزخرفة والمطروقة أو المحززة، باستعمال وسائل بسيطة. كما تتبع أسلوبا غير معقد في نسج الخطوط والأشكال التي تزينها. مع ذلك فهي تتصف بالصلابة والجمال البدائي.[2]

بيد أن ما يحدد حلي منطقة "**بني يني**"، ويعكس خصوصية متميزة لصناعة **الحلي الفضية القبائلية** فيها هو ذلك اللمعان الذي تعكسه تقنية الطلاء المتجزئ **الأزرق**، **الأخضر**، و**الأصفر**.[3]

أما فيما يتعلق **بشفرة الطقوس**، فقد تم اختيار مجموعة طقوس **بصفة قصدية**، حيث تشكل هذه الطقوس المحاور الرئيسية الأكثر حضورا في حياة الفرد القبائلي. كما تصنف إلى **طقوس أيام معلومة من السنة الشمسية**، وكذا **طقوس مناسبات عائلية محددة**، و**طقوس لدفع الضرر والاحتراس** حسب تصنيف **الكزاندر كراب**. هذا التصنيف الذي سيتم التفصيل فيه لاحقا ضمن الإطار النظري. هذه الطقوس تمثلت في: **الطقوس الخاصة بعادة "لوزيعة" أو"ثيمشرط"**، **الطقوس**

---

[1]– صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص62.

[2] – Farida Benouniche: **Bijoux et parures d'Algérie**, collection Art et Culture, Alger: Ministère de l'information et de la culture, 1977, P35.

[3]– Henriette Camps-Fabrer: **Les bijoux de grande Kabylie**, Paris: éditions arts et métiers graphiques, 1970, P7.

الخاصة بحلول أولى أيام فصل الربيع "ثافسيث"، الطقوس الخاصة بعادة "أنزار" أو "بوغنجة" –يوم الجفاف–، الميلاد وطقوسه، الزواج وطقوسه.

فيما يخص الإطار المكاني، فقد كان اختيار المناطق متنوعا قصد إثراء العينة، ولكون الدراسة تهدف أكثر للإلمام بخصوصيات المجتمع القبائلي، وكذا التعرف على بنيته. هذه المناطق تمثلت في: **بني يعلى، بولاية سطيف، بالقبائل الصغرى**، وكذا منطقة **إوضين، بولاية تيزي وزو، بالقبائل الكبرى**. في حين دامت فترة جمع معلومات الدراسة خلال سنة **2011/2010**.

عرش **بنو يعلى** تابع إداريا لولاية **سطيف**، يقع في أقصى الشمال الغربي للولاية ضمن منطقة **القبائل الصغرى**، ويتكون من بلديتين اثنتين: **"قنرات"** و**"حربيل"**.

منطقة **بنو يعلى** منطقة جبلية وعرة، لذلك نجد **اليعلاويون** يربون الماعز للاستفادة من لحومها وألبانها، ويكسبون البغال والحمير لركوبها وحمل الأثقال عليها، ويستخدمونها للحرث هي والبقر.

تمتاز منطقة **بنو يعلى** بطبيعة ساحرة خلابة بمناخها وهوائها الطيب النقي. كما تنتشر بساتين الزيتون والتين وحدائق العنب والرمان والأجاص على مشارف القرى، وفي الربيع تكون أشجار الفاكهة بهذه البساتين فسيفساء بديعة عندما تكسوها الأزهار، وخاصة أشجار اللوز بما تحمله من أزهار بيضاء كثيفة تشوبها الحمرة. [1]

يتميز **اليعلاويون** بأنهم مجتمع متحضر محافظ على الأصالة الدينية والخلقية والفكر التربوي، واعتزازهم بأمازيغيتهم. إضافة إلى تعليم القرآن والفنون الأخرى.[2]

أما منطقة **واضية Ouadhia، Ouadhias** أو **إوضين** بالقبائلية والتي تعني **"الأراضي المسطحة–المستوية"**، تعد إحدى مناطق **القبائل الكبرى**، تقع جنوب ولاية **تيزي وزو**،

[1]– عبد الكريم بوعمامة: **بنو يعلى –لمحات من التراث اليعلاوي، عادات وتقاليد–**، الجزائر: بن عكنون، ديوان المطبوعات الجامعية، 2006، ص13-14.

[2]– المرجع نفسه، ص19.

التي تبعد عنها ب**35كلم**.كما يحدها من الشمال **آيت محمود، بني يني، بني دواله**، ومن الجنوب **آڤوني ڤغران، آيت بوادو**، ومن الشرق **آيت تدرث**، أما من الغرب **تيزي نتلاثا**.

إن اختيار المناطق كما سبق وأن ذكرنا آتى متنوعا قصد إثراء العينة، ولكون الدراسة تهدف أكثر للإلمام بخصوصيات المجتمع القبائلي، وكذا التعرف على بنيته. إضافة إلى مراعاة إمكانيات الباحث.

I-8- تحديد المصطلحات والمفاهيم:

ورد في دراستنا جملة من المفاهيم والمصطلحات، من الضروري توضيحها استجابة لمتطلبات البحث العلمي من وضوح وبساطة.

1- التواصل:

يشكل التواصل محور التفاعل الإنساني، إذ يتحدد كمفهوم تكاملي، يتدخل في ضمان استمرارية الحياة الاجتماعية، من خلال انتقال المعاني والرموز بين أفراد المجتمع البشري وكذا تبادلها، باعتبار أن الإنسان، هو الوحيد الذي يملك الملكة على إعطاء معاني للأشياء وللأفعال التي يلاحظها، وكذلك القدرة على فهم تلك المعاني.

إذن، يعتبر التواصل من أهم الظواهر الاجتماعية التي تندرج تحتها كل الأنشطة التي يمارسها الإنسان في حياته.[1] إذ يمكن تفسير المجتمع، في جملته، تبعا لنظرية التواصل،[2] كما أشار إلى ذلك **كلود ليفي ستروس.** في هذا الإطار، نجد أن مفهوم التواصل قد تحقق كنظرية علمية بداية مع الأمريكي **جورج**

---

[1]- محمد محمود مهدلي: **مدخل في تكنولوجيا الاتصال الاجتماعي**، القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 1997، ص12.

[2]- كلود ليفي ستروس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة: مصطفى صالح، الجزء الأول، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977، ص107.

هربرت ميد، ونظريته عن **التفاعل الرمزي**. إذ دافع **ميد** عن فكرة أن التواصل هو المبدأ المؤسس للمجتمع. وهو يفهم التواصل على أنه تدخل للآخر في تكوين وبناء الأنا أو الهوية .[1]

في هذا السياق، يعرف **معجم التواصل** الذي أشرف عليه (**denoél**) **A. Moles** التواصل على أنه:

« **عملية جعل فرد أو مجموعة متموضعة في عصر من نقطة "س" يشارك في التجارب التي ينشطها محيط فرد آخر متموقع في عهد آخر، وفي نقطة "ص" من مكان آخر، مستعملا عناصر المعرفة المشتركة بينهما "التجربة الوكيلية" "Vicariale"**.» ويعني **بالتجربة الوكيلية** أو **النائبية** هنا نقل التجربة بين النقطتين المتماثلتين، في عهدين معينين، بوساطة ما يمكن أن يكون مشتركا بين فردين أو مجموعتين.[2] فحين نتصل مع الآخرين فإننا نحاول أن نؤسس اشتراكا في المعلومات والأفكار والاتجاهات بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بيننا وبينهم.[3]

من جهة أخرى، يتم التواصل عبر أنساق لغوية لفظية أو غير لفظية. إذن، فهو عملية متكاملة يتم خلالها استخدام فعال لجميع أساليب التعبير الممكنة سواء كانت حركية أو لفظية أو أي شكل من أشكال الرسائل لتحقيق تفاهم بين إنسان وآخر.[4] بمعنى آخر، أن الإنسان في تواصله لا يكتفي بالملفوظ والمكتوب فقط، وإنما يستعين بأنظمة أو أنماط سلوكية غير لفظية، **كالتعبير الجسمي والصوتي**، و**الهيئة الجسمية التي يكون عليها المتخاطبون**، و**التجاور** أو **التقارب**، أي **المسافة**

---

[1]– رشيد بوطيب: **مفهوم التواصل، من الحقيقة إلى الاختلاف**، مجلة أفق الثقافية، 31 ماي 2009.
http://www.ofouq.com/today/modules.php?name=News&file=article&sid=949

[2]– عبد الجليل مرتاض: **مرجع سبق ذكره**، ص79.

[3]– كمال عبد الحميد زيتون: **التدريس –نماذجه ومهاراته–**، الإسكندرية: المكتب العلمي للنشر والتوزيع، 1997، ص308.

[4]– وفيقة مصطفى سالم: **تكنولوجيا التعليم والتعلم في التربية البدنية والرياضية**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001، ص41.

المتعارف عليها وتكون بين المتكلم والمستمع، والتلامس الذي قد يحدث بين المتخاطبين ودوره في تعزيز عملية التواصل.[1]

وما دام التواصل يتم عبر أنساق دلالية، فمن شروط هذا النسق أن يكون مغلقا لكي لا يختلط مع قواعد تأليفية مغايرة للقواعد الخاصة به، ومن هنا أمكن تقسيم الأنساق الدلالية إلى قسمين:

❖ **الأنساق الدلالية الطبيعية:**

هي تلك الأنساق التي توجد في الطبيعة، وتتسم هذه الأنساق بكونها غير مؤسسية إلا أن الإنسان وظفها داخل مملكة الدلائل، أي أنه أسند إليها دلالات مخصوصة. مثل: **ظاهرة احمرار الوجه عند الخجل، فالاحمرار ظاهرة طبيعية فيزيولوجية لا دخل للإنسان في حدوثها، فهي لا شعورية وعندما استدل بها على الخجل أصبحت من الأنساق الدلالية الطبيعية.**

❖ **الأنساق الدلالية الاجتماعية:**

فهي في نفس الآن **الأنسنة** وكل ما نتج عنها أي أنها ما قبل التاريخ الإنساني. إن الأنساق الدلالية الاجتماعية من تلك الأنساق التي تتميز بكونها مؤسسية، وبكونها من نتاج عمل الإنسان. والأنساق الدلالية الاجتماعية، وكما تم التنويه إلى ذلك سابقا، تنقسم بدورها إلى قسمين:[2]

* **الأنساق الدلالية الاجتماعية اللفظية –التواصل اللفظي–:**

عرف **دي سوسور** التواصل اللساني بقوله:

---

[1]– كريم زكي حسام الدين: **الإشارات الجسمية –دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل–، مرجع سبق ذكره**، ص12.

[2]– عقيلة بنور: **الأنساق الدلالية اللفظية في النصف الأول من القرآن الكريم –دراسة في ضوء علم السيمياء الحديث–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، باتنة: جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2006-2007، ص14-15.

« حدث اجتماعي، مبني على التفاهم بين طرفين أو أكثر إذ ترتبط الصورة السمعية بالمفهوم مثيرة في النفس فكرة ما، ويؤكد على أن الدليل اللساني مرتبط بالجانب النفسي (الإدراك، درجة الانتباه) مما يزيد حاسة التقبل حدة أو فتورا. »[1]

*** الأنساق الدلالية الاجتماعية غير اللفظية –التواصل غير اللفظي–:**

وهي تلك التي لا تستعمل أنواعا سننية قائمة على أصوات متلفظ بها، ولكنها تستعمل أنواعا سننية قائمة على أنماط أخرى من الأشياء، هاته الأشياء الأخرى التي نسميها بالأجسام، هي إما أشياء توجد قبلها في الطبيعة، وإما أن الإنسان أنتجها لغايات أخرى، وإما أنها أنتجت بغرض أن تستعمل بوصفها دلائل، أو أنها استعملت باعتبارها دلائل في نفس الفعل الذي نتجت فيه.[2]

فالتواصل غير اللفظي **"لغة صامتة"** سننها ضمني، في مقابل اللغة ذات الخاصية الصوتية وقابلية التمفصل والسنن الصريح.[3]

في هذا الإطار، تتحدد قنوات التواصل غير اللفظي في:[4]

* **مؤشرات صوتية:** يعني هذا المؤشر بالنظر إلى شدة الصوت المسموع: جميل، نوعية وكيفية الضحك، فترة التوقف عن الكلام.

* **مؤشرات مساحية:** المسافة المتروكة بين الأفراد وطريقة الجلوس بين الآخرين.

* **مؤشرات حسية –فيزيقية–:** كمية الضوء في المكتب، الألوان التي يميل إليها الشخص.

* **مؤشرات ذوقية:** نوع الملبس، شكل النظارة...الخ من الأمور التي تتطلب ذوق الفرد.

* **مؤشر الزمن:** الدقة في المحافظة على المواعيد والزمن المحدد.

* **مؤشر لمواصفات فيزيولوجية –طبيعية–:** حيث أن هذا المؤشر يركز على:

---

[1]– حبيب بوزوادة: **علم الدلالة –التأصيل والتفصيل–**، الجزائر: مكتبة الرشاد للطبع والنشر، 2008، ص144.

[2]– عقيلة بنور: **مرجع سبق ذكره**، ص15.

[3]– حسن الهلالي: **التواصل غير اللفظي في التراث العربي الإسلامي**، مجلة العلامات، العدد 26، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ، ص70.

[4]– **http://faculty.Ksu.edu.sa**

لون البشرة.

تركيبة الجسم من حيث طول القامة وقصرها.

حجم الجسم من حيث البدانة، النحافة، البنية العامة.

بناءا على ذلك، يتضح الارتباط الوثيق بين التواصل اللفظي وغير اللفظي، المسألة التي تؤكدها الأنثروبولوجية الأمريكية وعالمة النفس **Margaret Mead** في كتابها الصادر سنة **1964** والمعنون ب:

« **Vicissitudes of the study of total communication**» إذ تذهب إلى القول بأن: « **اللفظي وغير اللفظي يشكلان جنبا إلى جنب الاتصال الكامل.**»[1]

2- التواصل الاجتماعي:

يمكن أن يتحول الاتصال النفسي إلى تواصل اجتماعي إذا التقيا " **أ**" و " **ب**" وبدأ يؤثران في بعضهما البعض، حتى يتوصلا إلى تبادل قيمهما، بصرف النظر إذا كانت هذه القيم قيم عبارات المجاملة أو ببعض الأشياء المادية أو بعض المواقف التي لها معنى خاص عند الطرفين.

وكأبسط مثال لعملية التواصل الاجتماعي، يمكن أن نجده في عملية شراء جريدة صباحية، فهناك اتصال مكاني مع البائع وهناك اتصال آخر هو الاهتمام بقراءة الجريدة، وهناك اتصال ثالث هو اهتمام البائع بي بصفتي مشتريا **–اتصال نفسي–**، وأخيرا هناك اتصال اجتماعي رابع ممثل في شرائي الجريدة في النهاية.[2]

---

[1]– رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي، علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، –دراسة ظاهراتية للنص والواقع–، مرجع سبق ذكره**، ص17.

[2]– جمال مجدي حسنين: **سوسيولوجيا المجتمع**، الأزاريطة: دار المعرفة الجامعية، 2005، ص90.

إذن، يشكل التواصل المجتمعي مجمل القوانين والقواعد التي تسمح بنشوء التفاعلات والعلاقات بين أفراد تجمعهم ثقافة واحدة، وتحافظ على استمرارية هذه العلاقة. وعليه، يتجلى بأن مفهوم التواصل أصبح ضروريا لأجل وصف وتشريح البناء الاجتماعي.[1]

3- التواصل الثقافي:

وهو الاتصال الذي يهتم بتفاعل البيئة الثقافية في المجتمع، من خلال المعلومات واللغة، والمؤثرات والتنظيمات، والجماعات الصغيرة والأسرة، وتتم عبر تواصل الأجيال ونقل التراث الثقافي من جيل إلى جيل.[2]

4- الشفرة:

لفظة مدونة **Code** أو الشفرة مشتقة من اللفظة اللاتينية "**Codex**"، التي تعني طاولة الخشب التي يكتب عليها قديما، ثم أصبحت هذه الكلمة تدل على نصوص دخلت ميدان القانون، فأصبحت تدل على بعض اختصاصاته، فيقال القانون الجزائي والقانون المدني. ثم توسع مفهوم اللفظة ليشمل مجموعة من التعابير والمعايير الاجتماعية المباشرة وغير المباشرة.

لم تدخل هذه اللفظة ميدان السيميولوجيا إلا في **بداية الخمسينات**، وبالتحديد مع **النظرية الرياضية** لصاحبيها **شانون وويفر**. ثم استخدمت في مجال تدل على مختلف الصور المستخدمة في مجال التحليل السينمائي.

---

[1]- رشيد بوطيب: **مرجع سبق ذكره**.

[2]- إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي: **معجم مصطلحات عصر العولمة -مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية-**، المكتبة الالكترونية، ص20.

و**المدونة** منظومة من الرسائل والإشارات أو الرموز التي توظف فكرة معينة بين المرسل والمتلقي، ويشترط في هذه المنظومة أن يكون اتفاق مسبق بين طرفي الاتصال أي ما يسمى **المدونة الثقافية المشتركة.**

كما يعرفها الدكتور **محمود إبراقن** على أنها: « **مجموعة الدلائل Signes التي يتم بواسطتها الاتصال بين أفراد الجماعة اللغوية نفسها. ويمكن أن تكون هذه الدلائل صوتية (شفرات لغوية: مثل: الألفاظ) مكتوبة (شفرات تخطيطية: مثل: رسم بياني، خريطة توضيحية...) إيمائية (مثل: رجل يلوح بذراعه العلم الوطني) ميكانيكية (مثل: الرسائل البرقية المكتوبة برموز المورس وهي رموز من نقط وقواطع).**»[1]

من جهته، يذهب السيميائي الايطالي **أمبرتو إيكو** إلى أن المجتمع لا يمكن أن تقوم له قائمة إذا لم يخلق سننه وشفراته الخاصة التي يعتمدها الأفراد المنتمون إليه للتواصل فيما بينهم، وهي التي تسمح لهم بتبادل الدلالات واستهلاكها.[2]

ومنه نخلص إلى القول، بأن الشفرة هي نظام من الإشارات أو العلامات أو الرموز تستخدم من خلال عرف مسبق متفق عليه، لنقل معلومة من نقطة مصدر إلى نقطة وصول. وهي عبارة أيضا، عن نظام يجتمع فيه عدد من الإشارات يتم الاتفاق عليها بين أعضاء مجموعة بشرية معينة تستخدم تلك الشفرة، وتضفي عليها معانيها التي نتجت عبر الخبرات السابقة الثقافية والاجتماعية لمستخدميها.[3]

5- الشفرات الاجتماعية:

---

[1]- محمود إبراقن: **علاقة السيميولوجيا بالظاهرة الاتصالية -دراسة حالة لسيميولوجيا السينما-، مرجع سبق ذكره**، ص29.

[2]- أمبرتو إيكو: **العلامة -تحليل المفهوم والتاريخ-، مرجع سبق ذكره**، ص2.

[3]- جمال شعبان شاوش: **صورة الإرهاب في السينما الجزائرية -تحليل سيميولوجي لفيلمي المنارة ورشيدة-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2007-2008، ص25.

يعبر الفرد من خلال الشفرات الاجتماعية عن هويته وانتمائه إلى الجماعة، ومن خلالها كذلك يعلن عن هذا الانتماء.[1] إذ يكون الإنسان من خلال الشفرات الاجتماعية هو مادة العلامة وحاملها. وبالتالي، فهي تؤطر للخصوصية التواصلية للجماعة الاجتماعية التي تقود إلى تمييز جماعة عن أخرى، من خلال مختلف التمظهرات الثقافية الاجتماعية التعبيرية والدلالية التي يحملها وينتجها الإنسان من **طقوس، أوشام، حلي، لباس، وطعام..الخ**

وعليه، فالإنسان لا يمكن أن يخطو خطوة واحدة في الحياة، دون الاستناد إلى سنن وشفرات تمكنه من فهم وتصنيف ما يحيط به، وتساعده على تحديد موقعه من نفسه ومن الآخرين.[2]

6- المعنى:

المعنى أنواع، فهناك **المعنى الذاتي** وهو المعنى الذي يضفيه الفرد على أفعاله وتجاربه، و**المعاني المعيشة** أي كما يعيشها الفرد في حياته اليومية، و**المعاني القيمية** أي الموجودة على مستوى النصوص التي لها دور في السياق التاريخي لهذا الفرد.[3]

7- الرمز:

إن كلمة الرمز **Symbole** مشتقة من اليونانية، وتعني شيء للتعرف. مقسم إلى جزأين كل جزء يسمح للمرسولين أو حاملي الأجزاء التعرف على بعضهما.[4]

---

[1]- Pierre Guiraud: **Op**, **Cit**, p97-98.

[2]- أمبرتو إيكو: **العلامة -تحليل المفهوم والتاريخ-، مرجع سبق ذكره**، ص2.

[3]- رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي، علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، -دراسة ظاهراتية للنص والواقع-، مرجع سبق ذكره**، ص18.

[4]- حياة قنفيسي: **الرمزية الاجتماعية للوشم في منطقة القبائل بين التقليد والحداثة -تحليل محتوى الرموز استنادا إلى حرفتي الفخار والنسيج-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص ثقافي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2005-2006، ص12.

كما يعرف الرمز بأنه شيء ينوب عن شيء آخر. حيث أن اللغة الرمزية هي اللغة التي نعبر بها عن تجارب نفسية، كما لو كانت المسألة في أثناء ذلك هي مسألة أحاسيس أو شيء نفعله أو تتعلق بشيء حدث لنا في عالم الأشياء. بهذا المعنى، فاللغة الرمزية هي لغة يكون فيها العالم الخارجي رمزا للعالم الداخلي، رمزا لروحنا وعقلنا.[1]

في هذا الإطار، وجدت سيميائيات الرمز مرتعها أساسا في البداية، ضمن الأدب والتشكيل. كما أن الرموز تحيل إلى متعاليات عالمية غير قابلة للتمثيل والمعرفة. تلك المتعاليات التي توجد بينها ترابطات أحادية الجانب. إضافة إلى أن الرمز لا يشبه الموضوع الذي يرمز إليه، حيث أن الفضاءين "**الرامز**" و"**المرموز**" منفصلان وغير قابلان للاتصال.[2]

في ذات السياق، نجد أن لكل رمز معنى يحدد من قبل المجتمع، ويشير إلى وظيفة اجتماعية تشبع حاجة الفرد وتساعده على التفاعل مع بقية أفراد المجتمع.[3]

من جهته، قسم **ستروس** الرمز إلى ثلاثة أنواع:

1- رموز لم تعطى لها أية ترجمة.

2- رموز أعطيت لها ترجمة ولكن لم تستعمل لتدل على هذه الترجمة، بالعكس الترجمة هي المستعملة لتنشيط الرموز.

3- أشياء تقنية تتحول إلى رموز بفضل استعمالها.

4- إشارات تتحول إلى رموز.[4]

---

[1]- إريش فروم: **الحكايات والأساطير والأحلام**، ترجمة: صلاح حاتم، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1990، ص18.

[2]- جوليا كريستيفا: **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 1997، ص23.

[3]- معن خليل عمر: **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1991، ص174.

[4]- حياة قنفيسي: **مرجع سبق ذكره**، ص13.

كما يمكن التمييز بين ثلاثة أنواع من الرموز:

الرمز التقليدي، و**الرمز العرضي**، و**الرمز الكلي**.

1- الرمز التقليدي:

هو أكثر الأنواع الثلاثة شيوعا لأننا نستعمله في لغتنا اليومية.

مثال: كلمة "**منضدة**" مكتوبة أو سماع التشكيل الصوتي "**منضدة**"، فان الأحرف **م.ن.ض.د.ة** تنوب مناب شيء آخر، أي المنضدة التي نلمسها ونستعملها.

وتتجلى العلاقة الكائنة بين الكلمة "**منضدة**" و بين الشيء أو الأداة "**منضدة**"، أن الكلمة "**منضدة**" ترمز إلى الشيء بسبب الاتفاق لوصف هذا الشيء الخاص بهذا الاسم الخاص. ونتعلم هذه العلاقة ونحن أطفال، إذ نسمع الكلمة مقترنة بالشيء المرة تلو المرة بحيث ينشأ في النهاية تداع دائم، ولا نكون بحاجة إلى التفكير لكي نجد التسمية الصحيحة.

وليست الكلمات الأمثلة الوحيدة على الرموز التقليدية، إذ يمكن أن تكون الصور رموزا تقليدية **فالعلم** مثلا، أي علم كان، يمكن أن يرمز إلى دولة أو بلد مع أنه ليس من علاقة بين ألوانه والبلد الذي تمثله هذه الألوان. فلقد قبل بها على أنها علامات مميزة للبلد المذكور. وننقل الانطباع أو الأثر الحسي للعلم إلى تصورنا عن البلد المذكور، وذلك لأسباب تقليدية أيضا.[1]

2- الرمز العرضي:

النقيض التام للرمز التقليدي هو الرمز العرضي، على أن كليهما يلتقيان في أمر واحد وهو أنه لا علاقة داخلية بين الرمز والمرموز إليه. ولنفترض مثلا **أن أحد الأشخاص عاش تجربة محزنة في مدينة معينة.** فإذا سمع باسم هذه المدينة فان الاسم سيربطه بسهولة بحالة نفسية موحشة. كما سيربطه بحالة نفسية بهيجة لو أنه مر هنالك بتجربة سعيدة، فمن الطبيعي أن المدينة في حد ذاتها

---

[1]- إريش فروم: **مرجع سبق ذكره**، ص18-19.

ليس فيها شيء محزن أو شيء بهيج. إنما التجربة الذاتية المرتبطة بها هي التي جعلتها رمزا لهذه الحالة النفسية.

وخلافا للرمز التقليدي فانه ليس في وسع شخص آخر أن يشارك بالرمز العرضي، إلا إذا روينا له تجاربنا المرتبطة بهذا الرمز.[1]

3- الرمز الكلي:

يتوفر في هذا الرمز علاقة داخلية بين الرمز وبين الشيء الذي يمثله.

مثال: كلمة "**منضدة**" ما كان لها معنى في نظرنا لو لم نر منضدة. أيضا، **ضواحي أو أحياء مدينة ما من المدن، لا يمكن أن يكون لها قيمة رمزية إلا لسكان المدينة وليس لناس يعيشون في حضارة لا مدن كبيرة فيها.**

وعليه فكثيرا من الرموز الكلية الأخرى لها جذورها في تجربة كل إنسان. ولنأخذ **رمز النار** مثلا على ذلك. فنار الموقد تفتننا بصفات معينة، فنفتتن في المقام الأول بحيويتها. فهي تتحول وتتحرك طوال الوقت، ومع هذا فلها ثبات معين. فهي تبقى نفسها من دون أن تبقى على حالها. وتوحي بالقوة والقدرة والظرف والخفة. ويخيل لنا أنها ترقص وأن لها مصدر طاقة لا ينضب. وحين نستخدم النار رمزا نصف تجارب نفسية موصوفة بنفس العناصر التي نحسها لدى رؤية النار: فيكون لدينا إحساس بالقوة والخفة والحركة، والظرف والفرح على حين يغلب على إحساسنا تارة هذا العنصر وطورا العنصر الآخر.

ولما أن ظاهرة من ظواهر العالم الفيزيائي تستطيع أن تعبر عن تجربة داخلية روحية تعبيرا مناسبا، وأن عالم الأشياء يمكن أن يكون رمزا لعالم النفس فان هذا لم يعد يدعو للاستغراب. إننا كلنا نعرف أن روحنا تعبر عن ذاتها في جسدنا.

---

[1]- المرجع نفسه، ص19-20.

والملاحظ أن الرمز الكلي هو الرمز الوحيد الذي لا تكون فيه العلاقة بين الرمز والمرموز إليه عرضية، وإنما ملازمة باطنة. إن له جذوره في التجربة ذات العلاقة الداخلية بين العاطفة والفكرة من جهة، والتجربة الحسية من جهة أخرى. وعلى هذا نستطيع أن نسميه كليا لأنه مشترك بين الناس كلهم. وهذا ليس نقيضا للرمز العرضي الذي هو بطبيعته ذاتي محض فحسب، وإنما أيضا نقيض الرمز التقليدي الذي يقتصر على مجموعة من الناس اتفقوا على شيء واحد.[1]

من جانب آخر، يرى كل من **دور كايم** و**موص** أن مصطلح الرمزية مستعمل فيما يخص الأساطير وطقوس التضحيات والأدعية. بينما يربط علماء الاجتماع الكلاسيكيون الرمزية الاجتماعية بنظام من الظواهر من ممارسات ومعتقدات التي يمكن نعتها هادفة. إذن، تستعمل الرمزية للدلالة على الجوانب الأكثر اختلافا في الحياة الاجتماعية.[2] إضافة إلى أن الرمزية الاجتماعية تتغير حسب شكل ومحتوى عملية الاتصال نفسها.[3]

في هذا الإطار، تتألف الرمزية في واقعها من ظاهرتين مختلفتين، الظاهرة الأولى هي **الإسناد** أو **المرجعية الرمزية**، أي أن نستخدم في اللغة أو في غيرها علامات تحكمية أي اصطلاحية للإشارة إلى أشياء أو مفاهيم. الظاهرة الثانية، هي ما يسمى **بالثقافة الرمزية** التي هي امتداد الرمزية إلى **ما وراء الإسناد**، أي إلى خلق بيئة فكرية زاخرة بظواهر ندين بوجودها للرمزية، وحيث كل شيء وكل فعل له دلالته وأهميته داخل منظومة رمزية شاملة جامعة.[4]

8- المجتمع الأمازيغي القبائلي الجزائري:

---

[1]- إريش فروم: **مرجع سبق ذكره**، ص20-22.

[2]- ر.بودون، ف.بوريكو: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص341.

[3]- حياة قنفيسي: **مرجع سبق ذكره**، ص11.

[4]- روبين دونبار وآخرون: **تطور الثقافة –رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة–**، ترجمة: شوقي جلال، الطبعة الأولى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ص54.

ذهب بعض المؤرخين العرب في العصر الوسيط إلى إرجاع الأمازيغ إلى أصل يماني **–العرب العاربة–**. في حين أخذ المنظرون للاستعمار الفرنسي الاستيطاني في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، إلى جمع البراهين التي تثبت على أن الأمازيغ أوربيو المنبت، خاصة الشقر والبيض منهم.

ويمكن القول أن الحافز في الادعاءين كليهما سياسي، سواء أكان صادرا عن حسن نية أم كان إرادة تبرير الاستيطان.

نتيجة لذلك عمل بجد خلال **الأربعين سنة الأخيرة** من خلال استغلال الإمكانيات الأركيولوجية والأنثروبولوجية واللسانية في البحث عن أصل الأمازيغيين، أو عن أصول المغاربة على الأصح.

وقد أفضت تلك البحوث إلى أن سكان شمال إفريقيا الشمالية الحاليين في جملتهم لهم صفة وثيقة بالإنسان الذي استقر بهذه الديار منذ **ما قبل التاريخ**، أي منذ ما قدر ب **9000سنة** هذا من جهة، وأن المد البشري في هذه المنطقة كان دائما يتجه وجهة الغرب انطلاقا من الشرق من جهة أخرى.[1]

في هذا الإطار، نجد بأن كلمة "**إمازيغن**" جمع مفرده "**أمازيغ**" وهي كلمة مشتقة من الفعل "**يوزغ**" الذي معناه **غزا** أو **أغار**. مؤنث "**أمازيغ**" هو: "**تامازيغت**" يطلق على المرأة وعلى اللغة. ويرى بعض اللغويين أن "**أمازيغ**" مشتق من فعل آخر اعتبروه مماتا في اللهجات كلها، قد يكون هو الفعل "**إزيغ**" أو "**يوزاغ**" وهو افتراض تبنى على الخلط بين ثلاثة أفعال أخرى هي:

"**ياغ**" بمعنى **أصاب، اعترى**.

"**ياغ**" أو "**يوغ**" ويعني **أخذ، نال، سقط، اشتعل، أضاء**.

"**يووغ**" بمعنى **رعى** في مفهوم **انتجع**.

---

[1]– محمد شفيق: **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين**، الطبعة الأولى، الرباط: دار الكلام، 1989، ص19.

ومهما يكن الاشتقاق، فان كلمة "**أمازيغ**" تعني **النبل** و**الشهامة** و**الإباء**.[1]

من جهة أخرى، ينقسم **أمازيغ** الجزائر إلى أربعة فئات: **القبائل الكبرى** و**الصغرى** –**المجتمع القبائلي**–، **الشاوية** –**المجتمع الشاوي**–، **بن ميزاب** –**المجتمع الميزابي**–، **الطوارق**–**المجتمع التارقي**–. تجدر الإشارة، إلى أن موضوع دراستنا يرتبط بسياق محدد، ألا وهو **السياق القبائلي**.

❖ المجتمع القبائلي في الجزائر:

القبائل يشكلون أمة في المرتفعات الجبلية التي يسكنونها، والتي منها انتصبوا قمم القرى المخروطية شبيهة بالقلاع.

وبناءا على الأسماء التي تسمى بها قبائلهم الرئيسية، والتي كان قد قدمها لنا **ابن خلدون**، فإنهم قد تواجدوا في جبالهم على الأقل منذ **القرن الرابع عشر**.[2]

9– الأنثروبولوجيا:

ننطلق في تعريف الأنثروبولوجيا، مما ذهب إليه أحد الأنثروبولوجيين الأمريكيين، حيث ذكر أنه ربما تكون أفضل طريقة لتعريف الأنثروبولوجيا هي أن نقدم ما يفعله الأنثروبولوجيين. في هذا الإطار، كتبت الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية الشهيرة **مارجريت ميد**، تقول: « **نحن نصف الخصائص الإنسانية، البيولوجية، والثقافية، للنوع البشري عبر الأزمان، وفي سائر الأماكن. ونحلل**

---

[1]– المرجع نفسه، ص8.

[2]– Lahcène Sériak: **Identité Amazighe – L'Algérie aux sources de l'humanité**: **30 siècles d'histoire**–, 2002, P149-150. LSERIAK@hotmail.com

الصفات البيولوجية والثقافية المحلية، كأنساق مترابطة ومتغيرة،.. كما نهتم بتحليل ووصف النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ونعني أيضا ببحث الإدراك العقلي للإنسان، وابتكاراته ومعتقداته، ووسائل اتصاله...»

وعليه، يستخدم الأمريكيون مصطلح **الأنثروبولوجيا الجسمية الفيزيقية** للإشارة إلى دراسة الجانب العضوي أو الحيوي للإنسان، بينما يستخدمون مصطلح **الأنثروبولوجيا الثقافية** ليعني مجموع التخصصات التي تدرس النواحي الاجتماعية والثقافية لحياة الإنسان. يدخل في ذلك الدراسات التي تتعلق بحياة الإنسان القديم أو حضارات ما قبل التاريخ، والتي يشار إليها بعلم **الأركيولوجيا**، تتناول **الأنثروبولوجيا الثقافية** كذلك دراسة لغات الشعوب البدائية، واللهجات المحلية، والتأثيرات المتبادلة بين اللغة والثقافة بصفة عامة.

إذن، الأنثروبولوجيا تهتم بدراسة الإنسان من الناحيتين العضوية والثقافية على حد سواء.[1]

❖ الإثنوجرافيا:

يعني الدراسة الوصفية لأسلوب الحياة ومجموعة التقاليد، والعادات والقيم، والأدوات والفنون، والمأثورات الشعبية لدى جماعة معينة، أو مجتمع معين، خلال فترة زمنية محددة.

❖ الإثنولوجيا:

تهتم بالدراسة التحليلية، والمقارنة للمادة الإثنوجرافية، بهدف الوصول إلى تصورات نظرية أو تعميمات بصدد مختلف النظم الاجتماعية الإنسانية، من حيث أصولها وتطورها وتنوعها. وبهذا

[1]– حسين فهيم: **قصة الأنثروبولوجيا –فصول في تاريخ علم الإنسان–**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986، ص14.

تشكل المادة الإثنوجرافية قاعدة أساسية لعمل الباحث الإثنولوجي، فالإثنوجرافيا والإثنولوجيا مرتبطتان إذن وتكمل الواحدة الأخرى.[1]

تجدر الإشارة إلى أن ما يدرجه الأمريكيون تحت عبارة **الأنثروبولوجيا الثقافية** يصطلح الفرنسيون على الإشارة إليه **بالإثنولوجيا**، أو **الإثنوجرافيا** في بعض الأحيان، وهم يدرسونها تحت مظلة **علم الاجتماع**.

أما الإنجليز، فقد اختاروا تسمية أخرى، وهي **الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ونظروا إليها باعتبارها علما قائما بذاته. إذ يصف **ادوارد إيفانز بريتشارد،** أحد رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأوائل، مهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية **كالعائلة**، **ونسق القرابة**، و**التنظيم السياسي**، و**الإجراءات القانونية**، و**العبادات الدينية** وغيرها. كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية، التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع، يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات... ومنه نشأت التخصصات الفرعية، من سبيل **أنثروبولوجيا القرابة والأسرة**، **أنثروبولوجيا الدين**...

وعليه، نخلص إلى التعريف الذي وضعه الدكتور **شكر سليم** في **قاموس الأنثروبولوجيا**، الذي صدر في سنة **1981**. يقول التعريف: « **إن الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا**.» هذا التعريف الذي يشير إلى خاصية مميزة للأنثروبولوجيا، وهي النظرة الشمولية في دراسة الإنسان. بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري، في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لديها القدرة أيضا على استقراء أنماط الحياة المستقبلية. كما يحدد فروع الأنثروبولوجيا في ثلاثة تخصصات رئيسية فقط، وهي **الأنثروبولوجيا الطبيعية** و**الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، و**الأنثروبولوجيا الثقافية**.[2]

---

[1]– المرجع نفسه، ص14-15.

[2]– حسين فهيم: **مرجع سبق ذكره**، ص16-17.

I-9- الدراسات السابقة:

استندت دراستنا على مجموعة من الدراسات السابقة، التي ساعدتنا في عملية التحليل من سبيل اعتمادها على نفس المقاربة المنهجية والنظرية من جهة، وكذا تزويدها لنا ببعض المفاهيم والمصطلحات ذات صلة بموضوع الدراسة.

1- الدراسة الأولى: "الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية"[1]

تتمثل هذه الدراسة في رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، من إعداد: **صافية قاسيمي،** تمت مناقشتها سنة **2007** بجامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال. تحت عنوان: **"الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية -دراسة سيميولوجية لحلي منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس-"**

تنطلق الباحثة، في بداية الطرح، من الخلفية التي تؤكد فيها ما يشهده الحقل الاتصالي اليوم من تدفق معلوماتي، مثير للعجب، وثورة تكنولوجية عالية الجودة، وهذا بفضل تعدد الوسائل الاتصالية الحديثة **كالإنترنت** و**الأقراص المضغوطة...الخ**، التي وفرت سرعة تنقل المعلومات وفعاليتها وخلقها لتفاعل عميق بين مستخدميها.

والغاية من هذه الانطلاقة، ربط حداثة أقنية الاتصال الحالية بموضوعها الذي يسلط الضوء على أحد الدعائم الاتصالية التقليدية، التي عرفها الإنسان منذ القدم، ولا تزال ترافقه إلى اليوم ألا وهو **الحلي الفضية التقليدية.** وهذا من أجل التأكيد على أن ما يعيشه إنسان اليوم من زخم معلوماتي تكنولوجي حديث، لا يقلل من أهمية ومكانة الوسائط التواصلية البدائية التي اعتمدها منذ وجوده على سطح الأرض لأجل التواصل مع بني جنسه، من خلال نقل المعاني والأفكار، ونسج العلاقات.

---

[1]- صافية قاسيمي: **الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية -دراسة سيميولوجية لحلي منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس-.**

لتنتقل للحديث بعدها، عن مسيرة الإنسان في خلقه لأشكال تواصلية وتعاملها وإياها من أجل تلبية حاجاته، انطلاقا من تلك التي عرفت غياب اللغة المنطوقة كقرع الطبول واستعمال الدخان، مرورا بالرموز والنقوش التي رسمها على جدران الصخور والكهوف، وصولا إلى اللغة المنطوقة ثم الثورة الاتصالية الحالية. التي سعى في مجملها لإيصال رسائل وأفكار ومعاني كيفما تجلت تلك اللغات.

لتحدد المجال الاتصالي محل الدراسة، والذي تمثل في **التواصل غير اللفظي**، من خلال دعامة وشكل اتصالي محدد، وهو **الحلي**.

في هذا السياق، تسعى الباحثة من خلال تحليل وتفكيك شفرات الحلي إلى إبراز البعد الاتصالي الدلالي للحلي الفضية التقليدية، من خلال تجاوز المستوى الجمالي والسطحي، الذي عادة ما يشكل الزاوية التي ينظر بها إلى الحلي، للوصول إلى الجمال العميق للمعنى الذي تترجمه هذه الأخيرة. هذا الشكل المشفر، الذي يعبر عن الواقع الاجتماعي العقائدي، والقيم التي تميز جماعة معينة، والتي تعود إلى فترات ممتدة في الزمن. كما أنه يحمل في الوقت نفسه، معاني ومعلومات في غاية الثراء عن الشخص الذي يحمله.

هذا الهدف العلمي الأكاديمي، ستكشف عنه من خلال الحلي الفضية التقليدية للمرأة الجزائرية في كل من منطقتي **بني يني بالقبائل** و**أولاد فاطمة بالأوراس**. أين تشير وتنوه إلى التباين الذي يسجل على المستوى الدلالي باختلاف شكل الحلية، طريقة وضعها وكذا الجزء الذي توضع عليه في الجسم.

وعلى ضوء هاته المعطيات آتت صياغة التساؤل المحوري من قبل الباحثة على النحو التالي:

ما هو مضمون الرسائل الاتصالية التي تبثها المرأة عبر حليها الفضية التقليدية في كل من منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس؟

بما أن الدراسة تهدف إلى الغوص في الدلالات العميقة، للأشكال المكونة للحلي الفضية التقليدية الجزائرية، فقد اعتمدت الباحثة على **التحليل السيميولوجي** باعتباره يتناول مختلف أنظمة الدلائل، مهما كانت مادتها: **رسم، كاريكاتور، أسطورة، إيماءة، موضة، صورة تشكيلية، صورة فوتوغرافية، ملصقة أو فاصل إشهاري، فيلم سينمائي، مسرحية، منوعة، أوبرا، مسرحية غنائية، بالي...الخ**

ولتتبع خطوات التحليل السيميولوجي، قامت الباحثة بالاستناد على طريقتين في التحليل، بهدف التوصل إلى المعاني العميقة لتلك الرسائل غير اللفظية، التي تبثها المرأة من خلال هذه الحلي، وهما: طريقة **رولان بارث Roland Barthes**، من خلال المستويين **التعييني والتضميني**، وطريقة **رومان جاكبسون Roman Jakobson**، من خلال **مخططه الاتصالي –وظائف اللغة الست–.**

إلى جانب هاتين الطريقتين من التحليل، اعتمدت على أداتي **المقابلة والملاحظة** في جمع المعلومات، وهذا نظرا لنقص المراجع الخاصة بالبعد الاتصالي للحلي في المجتمع الجزائري.

ولكي تتمكن من دراسة هذا الموضوع، المتعلق بسيميولوجية الحلي الفضية التقليدية لكل من منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس، قامت باختيار عينة قصديه من تشكيلة حلي كل منها. بناءا على الجزء الذي توضع فيه من جسم المرأة وهو **الجبهة، الأذنين، الصدر، الرجل**، وعليه فقد اعتمدت عينة تضم **ستة عشرة حلية،** ثمانية منها خاصة بمنطقة بني يني بالقبائل، الثمانية الباقية هي من منطقة أولاد فاطمة بالأوراس.

بالنسبة للإطار المكاني والزماني لموضوع الدراسة، فقد تمثل في عينة من الحلي الفضية التقليدية، شملت كلا من **منطقتي بني يني بولاية تيزي وزو ومنطقة أولاد فاطمة بولاية باتنة**، ولقد دامت فترة جمع المعطيات حول الموضوع طوال سنة **2006** وبداية سنة **2007**.

2- الدراسة الثانية: "أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل"[1]

تتعلق الدراسة بأطروحة دكتوراه دولة تقدم بها **رضوان بوجمعة** إلى جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، حيث تمت مناقشتها سنة **2007**، وكان عنوانها: **"أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل -محاولة تحليل أنثروبولوجي-"**.

انطلق الباحث في بناء إشكاليته، من المسلمة التي تذهب إليها أغلب الأدبيات في العلوم الاجتماعية والإنسانية، بخصوص ثقافة المجتمع الجزائري على أنها ثقافة شفوية. إذ أكد على أن هذا الحكم يفتقد في تحليله إلى أدوات ميدان علوم الاتصال. وبالتالي يتساءل الباحث عن مدى قيمة هذا الحكم المعرفية وارتباطها بالحقل الاتصالي في المجتمع الجزائري، بمعنى أدق يتساءل الباحث، **هل القول بشفوية الثقافة الجزائرية يقودنا إلى الحكم بشفوية البنية الاتصالية في المجتمع الجزائري؟**

كما يؤكد على أن المعرفة الاجتماعية في الجزائر، لا تزال تحتاج إلى الكثير من الدراسات والأبحاث. ومنه، يصعب التوصل والحكم على سوسيولوجية وثقافة المجتمع الجزائري.

يذهب الباحث إلى أن الإجابة عن التساؤلات الإيبستيمولوجية التي تثيرها الظاهرة التواصلية، من شأنها أن تقودنا إلى فهم خبايا الظاهرة الاجتماعية في الجزائر، في جوانب عدة منها، التي لم تستطع أدوات علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا الوصول إليها.

ومنه، يسعى صاحب الدراسة إلى تحليل **بنية الاتصال في المجتمع الجزائري**، باعتماد أدوات تحليل ذات ارتباط بميدان علوم الاتصال، من أجل فهم وتفكيك الظاهرة التواصلية وتطورها في المجتمع الجزائري. كما يرى أن تحقيق هذا الهدف يسمح بالولوج إلى أسرار الظاهرة الاجتماعية في الجزائر.
في نفس هذا السياق، يلفت الباحث الانتباه إلى ما يميز الدراسات التي عالجت الظاهرة الاتصالية، في التركيز على جوانب الظاهرة الاتصالية على حساب جوانب أخرى. من ذلك، الاهتمام الكبير

---

[1]- رضوان بوجمعة: **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل، -محاولة تحليل أنثروبولوجي-**.

للدارسين بالآثار التي من الممكن أن تتركها وسائل الاتصال الجماهيرية على مختلف المؤسسات الاجتماعية وعلى الأفراد، أكثر من الخوض في التعقيدات التي تطرحها الظاهرة التواصلية في بعدها الإنساني الاجتماعي والثقافي، وأيضا بمحور الاتصال الإنساني المباشر بالمعاني الاجتماعية والثقافية. كما يؤكد على ضرورة الاهتمام بثقافة الإنسان المستعمل لهذه التكنولوجيات، في خضم التطور التكنولوجي الهائل الذي يعرفه حقل الاتصال والتعقيدات التي يخلقها.

ويشير الباحث إلى أن مجال دراسات الاتصال في السياق الجزائري، بوجه عام يبقى حديثا نسبيا، وضعيفا كما وكيفا، بالمقارنة مع ما يجري في الجامعات ومراكز البحث المنتشرة في فضاء الحياة الغربية.

هذا ويؤكد على أن معرفة بعض الأشكال الاتصالية التي أوجدها المجتمع الجزائري، في حقب تاريخية معينة بغية الاستمرار في الاتصال وبالاتصال تعتبر ذات أهمية قصوى لاعتبارات عديدة، جزء منها، متعلق بالمساهمة في الكشف عن خصوصيات ما يمكن تسميته **بالمجتمع اللامرئي** من كل النواحي كتلك المتعلقة بالمعرفة الاتصالية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

بناءا على ذلك، تتمحور إشكالية الدراسة حول: **البحث في الأشكال التقليدية للاتصال في الجزائر**، من خلال استعراض مختلف الأدبيات التاريخية، والاجتماعية، والثقافية التي تناولت بالدراسة المجتمع الجزائري في حقب زمنية محددة، إضافة إلى تحقيق ميداني ارتكز على أداتي **المقابلة** و**الملاحظة**، حيث تمت محاورة بعض الأشخاص الفاعلين أو الذين يحتفظون بما قيل لهم من الجيل الذي سبقهم.

إذ يتركز المجال المكاني للبحث في منطقة القبائل. والذي يرجع إلى عدة مبررات علمية، من بينها أنه من الناحية التاريخية، فان استمرارية اللغة الأمازيغية كانت شفوية بالأساس، وتعتبر هذه اللغة من ضمن اللغات القليلة في العالم التي تمكنت من الاستمرار في بنيتها الشفوية، وهو الإقرار الذي يدفع الباحث للتساؤل عن طبيعة أشكال التفاعل الرمزي، التي مكنت هذه اللغة من الاستمرارية

خارج مؤسسة المكتوب. إضافة إلى أخذه بعين الاعتبار، التنوع الثقافي والجغرافي والتاريخي الذي تحمله منطقة القبائل.

بذلك آتى التساؤل الجوهري محور الدراسة على النحو التالي:

ماهي الأشكال التي أوجدها المجتمع القبائلي للاتصال في غياب وسائل الاتصال الجماهيري؟

لقد اعتمد الباحث على المقاربة الأنثروبولوجية الاتصالية، باعتبار أن هذا الخيار المتبع هو الأقرب إلى الواقع الفعلي للفاعلين الاجتماعيين في الوضعيات المختارة لدراسته. كما استخدم المنهج التاريخي للاطلاع على الوثائق التاريخية المختلفة الخاصة بتاريخ منطقة القبائل.

3- الدراسة الثالثة: "الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان"[1]

تتمثل هذه الدراسة في رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، من إعداد: **رضوان بوجمعة،** تمت مناقشتها سنة **1997**، بجامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال. تحت عنوان: "**الاتصال غير اللفظي**: **علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان -دراسة ظاهراتية للنص والواقع-.**"

يطرح الباحث في بداية دراسته، مسلمتين كقاعدتين لمسار بحثه، تنصب الأولى حول استحالة عدم اتصال الإنسان، والثانية التسليم بكون الفعل الاتصالي فعلا متعديا.

من هنا، حدد الباحث محور دراسته في شكل **الاتصال غير اللفظي** في جانب سياق حدوثه وتجليه، لأجل الكشف عن مدى تفاعل الفرد مع الرسائل غير اللفظية من خلال مصطلح **المقاربة** أو **المجاورة La proximité**.

اعتمد الباحث في دراسته على المنهج **الظاهراتي** الذي يمكن على حد قوله من معالجة الموضوع من الداخل وليس من الخارج. إذ تهتم بالإنسان **-الفاعل-** الذي يقوم بالفعل الاجتماعي.

[1]- رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، -دراسة ظاهراتية للنص والواقع-.**

كما استخدم الباحث عدة أدوات بحثية تلخصت في **أداة التطويق***[1] التي يتميز بها البحث الظاهراتي، وكذا أداتي **الملاحظة بالمشاركة** و**المقابلة**.

إذن، يتمحور هذا البحث في معالجة بعض المواقف الطبيعية التي يعيشها الإنسان بصفة روتينية، وبالتحديد تلك المواقف المرتبطة بتفاعل الفرد الريفي في السوق وعلاقته بالزمان، لأجل الكشف عن المعاني التي يضفيها الأفراد على أفعالهم. خاصة ما تعلق منها بالمعاني الذاتية التي تشير إلى المعاني التي يضفيها الفاعل على تجاربه وأفعاله. إضافة إلى المراجع الأصلية التي لها موقع في السياق التاريخي أي المعاني القيمية، ومنه الوصول إلى الذي يريد أن يرتقي إليه الإنسان الجزائري في تفاعله مع الزمان والمكان أو الفضاء.

❖ **تقييم ومدى الاستفادة من هذه الدراسات:**

تشترك هذه الدراسات وموضوع بحثنا في معالجة الظاهرة التواصلية في أبعادها المختلفة. إضافة إلى ملاحظة تماثل النوع الاتصالي المعتمد كمحل للدراسة والذي يتمثل في التواصل غير اللفظي **"الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية"**، **" الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان"**. إضافة إلى المقاربة النظرية والمنهجية المتبعة والتي تخص المقاربة السيميولوجية، **"الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية"**. وكذا السياق محل الدراسة الميدانية الذي يتمثل في المجتمع الأمازيغي الجزائري –**السياق القبائلي**– لمختلف الدراسات، ماعدا دراسة الباحثة **صافية قاسيمي** التي أضافت المجتمع الأوراسي في دراسة مقارنة بين الحلي الأوراسية والحلي القبائلية.

من جهة أخرى، نجد الفرق بين موضوعنا ودراستي الباحث **رضوان بوجمعة** من حيث زاوية المعالجة والمقاربة النظرية والمنهجية المتبناة إذ اعتمد في تحليل البنية التواصلية للمجتمع الجزائري **"السياق القبائلي"** على المقاربة الأنثروبولوجية الاتصالية، وعلاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، باعتماد المنهج الظاهراتي. كما أنه ركز على البحث في تطور الظاهرة الاتصالية

* تهدف بصفة قصدية إلى وضع كل المعارف والأحكام الموجودة حول الظاهرة المدروسة بين قوسين.

-**الوسائل والأشكال**- في المجتمع الجزائري في مقابل غياب الوسائل الاتصالية الجماهيرية -**حقبة معينة**-، غير أن موضوع دراستنا يهدف إلى التعرف على الخصوصية التواصلية للمجتمع القبائلي الجزائري، من خلال تحليل دلالات وتفكيك معاني بعض الشفرات الاجتماعية -**حلي، طقوس**-، باعتبارها تنقل لنا معلومات ورسائل تخبر فيها عن هوية وانتماء الفرد إلى جماعة اجتماعية معينة وتحديد الدور الذي يضطلع به، إضافة إلى أن المقاربة النظرية والمنهجية المعتمدة هي المقاربة السيميولوجية.

كما مكنتنا هذه الدراسات بالتزود ببعض المفاهيم النظرية التي ترتبط بحقل الاتصال وبفهم هذه الظاهرة الحيوية في حياة الإنسان.

وما يمكن أن تضيفه دراستنا هو مقاربة الظاهرة التواصلية من منظور سوسيولوجي ثقافي، من خلال استنطاق أبرز الشفرات الاجتماعية في المجتمع القبائلي الجزائري، عبر التحليل السيميولوجي.


الإطار النظري للدراسة

II-1- ثالوث التواصل، المجتمع والثقافة

II-1-1- التواصل

1-1- تعريف التواصل

1-1-1- دلالة لفظ التواصل في السياق العربي

1-1-2- التطور الدلالي لمفهوم التواصل في السياق الغربي

1-1-3- إسهام المدارس الاجتماعية المعاصرة في تحديد مفهوم الفعل التواصلي

1-2- خصائص التواصل

1-3- أهمية التواصل

1-4- أنماط التواصل

1-4-1- التواصل اللغوي اللفظي

1-4-2- التواصل اللغوي غير اللفظي

II-1-1- التواصل: -Communication-

يرتبط **التواصل** بالبناء الاجتماعي والسياق الثقافي، كما أن مختلف الأنساق الثقافية تحمل أشكال ثقافية تواصلية. إذ يمثل **التواصل** الميكانيزم الذي تتواجد بواسطته العلاقات الإنسانية وتتطور، كما يشكل مجموع الأفعال التي تحرك البنيات المؤسسة للمجتمع يوما عن يوم.

في هذا الإطار، تدل كلمة **تواصل** على سيرورة بعث الدلالة من فرد إلى آخر. حيث أنه لا ينشأ في فراغ وإنما ضمن سياق تحكمه قواعد وقوانين.

1-1- تعريف التواصل:

يعتبر مفهوم **التواصل** مفهوما فضفاضا وبالغ الجاذبية، حيث لا نتصادف مع وجود تعريف **للتواصل،** جامع ومحدد متفق عليه من طرف الجميع. إذ يرجع ذلك، بالدرجة الأولى، إلى اختلاف الزاوية التي يتناولها والفكر الذي يتبناه كل باحث.

1-1-1- دلالة لفظ التواصل في السياق العربي:

❖ دلالة لفظ التواصل في السياق اللغوي العربي:

تفيد كلمة **اتصال** في اللغة العربية معنى "**التواصل**". إذ يقال: **وصلت الشيء وصلا وصلة، والوصل ضد الهجران. ابن سيده: الوصل خلاف الفصل،** وفي التنزيل العزيز: **ولقد وصلنا لهم القول، أي وصلنا ذكر الأنبياء وأقاصيص من مضى بعضها ببعض، لعلهم يعتبرون.** واتصل الشيء بالشيء لم ينقطع.[1]

كما ورد في قاموس "**محيط المحيط**" أن **التواصل** في اللغة: « **ضد الانفصال، ويطلق على أمرين أحدهما اتحاد النهايات، وثانيهما كون الشيء يتحرك بحركة شيء آخر.**»[2]

---

[1]- محمد الرضواني: **Communiquer ووصل وبلغ**، مجلة العلامات، العدد21، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ، ص63.

[2]- بطرس البستاني: **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، 1987، ص973.

يتبين أن كلمة **"وصل"** في كل السياقات تشير إلى علاقة بين اثنين، أو بين حالتين إنسانيتين. ويتضح الفرق بين كلمتي **"اتصل"** و **"تواصل"** كما ورد في معجم اللغة العربية هو أن **"اتصل"** تعني وصل شيء بشيء آخر، وهو ما يقابله باللغة الانجليزية **To be connected**. كما قد تدل على معنى العلاقة المتبادلة بين طرفين في **الاتصال، To be interconnected**.[1]

إذ يشير المعنى الأول، إلى وجود رغبة من أحد الطرفين في **الاتصال** وقد يستجيب الطرف الآخر ويتفاعل مع تلك الرغبة أو قد يرفض أو يتحاشى.

في حين يتمحور المعنى الثاني، حول التفاعل الذي يحدث من كلا الطرفين وتكون رغبة متبادلة ومشاركة. هذا المعنى الذي يرتبط في معناه أكثر مع **التواصل** الاجتماعي.

كما قد يفيد هذا المصطلح معنى:

"بلغ": بلغ الشيء يبلغ بلوغا وبلاغا، وصل وانتهى، وأبلغه هو إبلاغا وبلغ تبليغا. وتبلغ **بالشيء أي وصل إلى مراده،** وبلغ **مبلغ فلان ومبلغته،** والبلاغ **ما بلغك**. وتقول: **له في هذا بلاغ وبلغة وتبلغ أي كفاية،** وبلغت **الرسالة. هذا بلاغ للناس ولينذروا به.**

تدل هذه الكلمة بشكل عام على فكرة **الاتصال،** إلا أنها تختلف عنها من حيث الاستثمار الدلالي المسبق، فالفعل **"بلغ"** يحمل شحنة دلالية قوية جدا حيث يدل على بلوغ الهدف والغاية، ويدل على النهاية أيضا.

وعليه نجد هاتان الكلمتان **"وصل"** و **"بلغ"** تحيلان بشكل تقريبي على نفس المعنى، لكنهما مختلفتان من حيث المردودية الدلالية.[2]

---

[1]– مجد الهاشمي: **تكنولوجيا وسائل الاتصال الجماهيري،** الطبعة الأولى، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2004، ص8.

[2]– محمد الرضواني: **مرجع سبق ذكره،** ص63-64.

❖ **دلالة لفظ التواصل في الاصطلاح العربي:**

من بين أهم التعاريف التي قدمت نجد:

* استعمال **الجاحظ** لفظ "**البيان**" فيما يقابل "**الاتصال**" اليوم، إذ يذكر في هذا الصدد:

« **إن البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان بذلك البيان ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع.**»[1]

حيث قسم أدوات البيان ليشمل كل العلامات والوسائل التعبيرية الممكنة، اللفظية وغير اللفظية، وهو ما يتضح في قوله: « **وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ. خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، التي تسمى نصبة...**»[2]

* في حين ركز **الجرجاني** على "**البلاغة**" و أهميتها في **الاتصال** حيث تؤدي وظيفة الإقناع والتأثير بالكلام. المسألة التي يوضحها في مؤلفه " **أسرار البلاغة**" إذ يذكر: « ... **إن الكلام هو الوسيلة التي تنتقل بها العلوم من شخص إلى شخص، وهو وسيلة التعبير عن الأفكار والمعاني والعواطف.**»[3]

---

[1]– محمد علي زكي صباغ: **البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ**، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1998، ص123.

[2]– عبد الجليل منقور: **علم الدلالة –أصوله ومباحثه في التراث العربي–**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص122.

[3]– صالح خليل أبو إصبع: **الاتصال الجماهيري**، الأردن: دار الشروق، 1999، ص56.

* كما ذهب بعض من الباحثين العرب إلى أن **التواصل**: « **ظاهرة مركبة وضرورية، تشير إلى مجموعة أصناف التواصل الإنساني، فهو يتغير تبعا للآليات المستخدمة لبلورته، وتبعا للمواضيع المتتالية...**»[1]

1-1-2- التطور الدلالي لمفهوم التواصل في السياق الغربي:

❖ **التطور الدلالي لمفهوم التواصل في السياق اللغوي الغربي:**

ظهر المصطلحان "**تواصل**" " **Communiquer**" و"**التواصل**" **Communication** " في اللغة الفرنسية في **النصف الثاني من القرن الرابع عشر**. ولقد كان المعنى الأساس "**المشاركة في**" قريبا من الفعل اللاتيني "**Communicare**"، "**الجمع بين الأشياء**" و "**وضع الأشياء ضمن علاقة**". أيضا يرتبط هذان المفهومان ب "**Communier**"، بمعنى **ملكية جماعية**.

انطلاقا من هذا المفهوم الذي يحدد معنى كلمة " **Communiquer**" في " **الاقتسام مع اثنين أو أكثر**" سيظهر معنى آخر في **القرن السادس عشر**، ويحيل على "**قاسم**" **خبرا ما**.

كما دل هذا المفهوم في نهاية هذا القرن على معنى "**نقل**". قرنا بعد ذلك سيعطي **قاموس فيروتيير -1690-** مثالا: " **إن المغناطيس ينقل فضائله إلى الحديد**."

بذلك تحول مسار الاستعمالات الدالة عامة على "**التقاسم**" إلى "**نقل**" الذي سيتم تداوله في التصورات الفرنسية المعاصرة.

المسار نفسه نعثر عليه في اللغة الانجليزية،

عندما ظهرت هذه الكلمة في اللغة الانجليزية في **القرن الخامس عشر**، فإنها استندت إلى نفس الجذر "**Communis**" وسيكون هذا اللفظ مرادفا ل "**Communion**" ويدل على فعل "**التقاسم**" و "**وضع جنبا إلى جنب**".

---

[1]- مصطفى حدية: **الشباب ومشكلات الاندماج**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995، ص21.

وعليه، ستصبح كلمة **"تواصل"** في **القرن الخامس عشر** موضوعا مشتركا.

قرنان بعد ذلك، ستصبح دالة على **"الوسيلة التي تمكننا من الجمع بين الأشياء ضمن إطار واحد."** وابتداء من **القرن الثامن عشر** سيصبح من سنة **1950** دالا في **و.م.أ** و**بريطانيا** على صناعة **الصحف** و**السينما**، و**الإذاعة** و**التلفزيون**.[1]

بناءا عليه، يتبين أن أصل كلمة **اتصال Communication** يعود إلى الكلمة اللاتينية **"Communis"**، التي تعني في اللغة الإنجليزية **"Common"** أي **مشترك** أو **اشتراك عام**، فحينما نتصل أو نتواصل فإننا نحاول أن نؤسس مع شخص أو مجموعة من الأشخاص اشتراكا في المعلومات أو الأفكار أو الاتجاهات.[2] وبالتالي، **الاتصال** كعملية يتضمن المشاركة أو التفاهم حول شيء ما أو فكرة أو إحساس أو اتجاه أو سلوك.[3]

❖ **التعريف الاصطلاحي**:

إن كثرة الاشتغالات على مفهوم **التواصل** جعلته مفهوما مطاطيا، إذ مكنه من الحضور على مستوى العديد من العلوم والمقاربات. وعليه استخدم في سياقات عديدة وبمدلولات مختلفة وبمفاهيم متعددة وفيما يلي نذكر أهم التعاريف التي أوردها الغربيون:

* **تشارلز موريس:** اصطلاح **الاتصال** كما يراه هذا الباحث حينما نستخدمه بشكل واسع النطاق، فانه يتناول أي ظرف يتوافر فيه مشاركة عدد من الأفراد في أمر معين، وهو يقتصر على استخدام الرموز لكي تحقق شيوعا ومشاركة لها مغزى. ويستشهد بالتآلف حول قضية معينة يسميها **شيوعا**. ويضيف **موريس،** حينما يغضب شخص ما، فقد ينتقل هذا الغضب إلى شخص آخر وهذا هو الشيوع أو المشاركة ويعتبر **اتصالا**.[4]

---

[1]– محمد الرضواني: **مرجع سبق ذكره**، ص61-62.

[2]– محمود عودة: **أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعي**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 1998، ص6.

[3]– علي فهمي البيك وآخرون: **المدرب الرياضي في الألعاب الجماعية**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2003، ص251.

[4]– جيهان أحمد رشتي: **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978، ص50.

* كما أنه أيضا بث المعلومات من شخص أو مجموعة إلى أخرى، ويمثل **التواصل** الأساس الضروري للتفاعل الاجتماعي برمته. وفي السياقات الوجاهية، يتم **التواصل** عن طريق استخدام اللغة ولكن قد تستخدم فيه إيماءات جسدية يفسرها الأفراد لفهم ما يقوله أو يفعله الآخرون، ومع تطور الكتابة ووسائل الإعلام الالكترونية مثل: **المذياع والتلفاز، والهاتف والإنترنت**، أخذ **التواصل** يتفصل بدرجات متفاوتة عن السياقات المباشرة التي تكيف العلاقات الاجتماعية الوجاهية.[1]

من جهة أخرى، أجمع مختلف الباحثين على ارتباط **التواصل** بمختلف مناحي الحياة الإنسانية، ومختلف الأنشطة والمنتجات الفردية والجماعية. وكذا تدخله في قيام مختلف المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية. في هذا الصدد نضيف ما تذكره **رشيدة أفيلال** بأن:

« **أهمية النشاط التواصلي تكمن في أن كل فعل اجتماعي يستند على مبدأ تبادل المعلومات، إما داخل إطار جماعة أو بين الجماعات، وأن التواصل من حيث طبيعته الدينامكية يمثل إحدى تعبيرات دينامكية الجماعة، وإحدى أشكال التفاعلات الأكثر أهمية فيها.**»[2] وهو ما يؤكد ارتباط **التواصل** بدينامكية الجماعة. إضافة لذلك، نجد بأن **التواصل** يشكل محور التفاعل الإنساني. إذ أن كل علاقة **بين –شخصية** تفترض انخراط الأفراد في تفاعل « **ضمن مكانات اجتماعية متميزة.**»[3]

---

[1]– أنتوني غدنز: **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصياغ، الطبعة الرابعة، بيروت: مركز الدراسات للوحدة العربية، 2005، ص753.

[2]– Rachida Afilal: **Mieux communiquer pour mieux agir**, Revue Psychologie de l'éducation, Revue n°1, Casablanca, 1996, P100.

[3]– عبد الكريم بلحاج: **المنظور النفسي الاجتماعي لدينامكية الجماعة في تنشيط الجماعات**، مجلة سيكولوجية التربية، العدد الأول، بدون دار نشر، الدار البيضاء، 1999، ص59.

1-1-3- إسهام المدارس الاجتماعية المعاصرة في تحديد مفهوم الفعل التواصلي:

في هذا الإطار، نجد **كلود ليفي ستروس Claude Lévi-Strauss** قد اهتم بإشكاليات **الثقافة** و**الاتصال** و**المجتمع**، إذ أكد على تلك العلاقة الوطيدة بين **علم الاجتماع والثقافة والاتصال**، حيث يذكر في هذا الصدد: « **يمكن في عمق الأشياء أن نعرف الثقافة على أنها الاتصال المنظم...**»[1]

كما أقر **ستروس** بأن **الاتصال** يتجاوز ما هو شفوي ومكتوب، فهو يلعب على ثلاثة مستويات مختلفة وهي: **اتصال النساء، اتصال الممتلكات والخدمات**، واتصال **الرسائل**. وهو ما يتضح في قوله:

« **إن الاتصال بين الأفراد والجماعات ليس نتاجا للحياة الاجتماعية، بل هو الحياة الاجتماعية ذاتها، شرط طبعا أن لا يقتصر هذا على الاتصال المكتوب والشفوي فقط، في كل مجتمع يلعب الاتصال على ثلاثة مستويات مختلفة: اتصال النساء، واتصال الممتلكات والخدمات، واتصال الرسائل...**»

كما يضيف قائلا: « **علينا أن نعتبر تقاليد الزواج ونظم القرابة نوعا من اللغة أو مجموعة من الإجراءات التي تسمح بإقامة نوع من أنواع الاتصال بين الأفراد والجماعات...**»[2]

وبالتالي أقر **ستروس** كغيره من معظم البنيويين بأن **الاتصال** هو الحياة الاجتماعية ذاتها، وأن المجتمع ينتج وضعيات **اتصالية** تعد دوال ذات قيمة **اتصالية**.

من جهته، يرى الباحث النقدي **وليامس** أن تنظيم العلاقات الاجتماعية يحمل الكثير من التأويلات الثقافية التي ترتبط ارتباطا كبيرا مع الظاهرة **الاتصالية**. المسألة التي تبرز في قوله:

---

[1]- رضوان بوجمعة: **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل -محاولة تحليل أنثروبولوجي-، مرجع سبق ذكره**، ص76.

[2]- دان سبيربر: **كلود ليفي ستروس**، جون ستروك: **البنيوية وما بعدها -من ليفي شتراوس إلى دريدا-**، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996، ص30.

« بالنسبة لي فإن الدراسات الثقافية تعني علوم الثقافة وفيها يكون الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيء.»[1]

من جانب آخر، يؤكد الرمزيون أن **الاتصال** هو قبل كل شيء تبادل للمعنى غير تبادل الارتباط والعلاقة، حيث تعد الرموز هي المادة الأولى لذلك فمعرفة لغة، وتقاسم مدونة، لا تعني فقط تقاسم لفكر مشترك ولكن يعني كذلك مجموعة من المواقف اتجاه العالم. من بين هؤلاء الباحثين، نجد **جون ديوي Dewey John** يقول في هذا الإطار:

« أن المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل ويعيش فيه و به، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا.»

في نفس السياق، نلتقي **بقوفمان** الذي ينوه باستحالة عدم **الاتصال** إذ يذكر في دراسة من دراساته:

« عندما يجتمع أفراد في وضعيات ما تفرض أن لا يتم تبادل الكلمات وفعل الكلام، فإنهم أرادوا أو لم يريدوا، يدخلون في شكل من أشكال الاتصال... فحتى وإن توقف الشخص عن الكلام فانه لا يمكن أن يمتنع عن الاتصال بلغة الجسم فيمكنه أن لا يتلفظ بعبارات أو بكلمات، لكنه لا يمكن أن لا يقول أي شيء.»

بمعنى أن **الاتصال** ليس أداة بل دراسة الوضعيات الاجتماعية، هذه الوضعيات التي لا يمكن أن لا تنتج **اتصالا**.[2]

إضافة إلى ما سبق، يؤكد أحد رواد المدرسة الظاهراتية **شوتز** أن: « **كل الأشياء الثقافية والأدوات والرموز، والأنساق اللغوية، والمؤسسات الاجتماعية وغيرها، كلها تعود في أصولها**

---

[1]– رضوان بوجمعة: **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل –محاولة تحليل أنثروبولوجي–، مرجع سبق ذكره**، ص81.

[2]– المرجع نفسه، ص78-80.

ودلالاتها إلى نشاطات الإنسان، لذلك فنحن واعون دائما بتاريخانية الثقافة التي نراها في العادات والتقاليد... ولنفس السبب لا يمكنني فهم أي منتوج ثقافي دون العودة إلى النشاط الإنساني الذي أنتجه.»

بمعنى أن الفعل **الاتصالي** لدى الظاهراتيين مرتبط بالمعنى الذي يضفيه المرسل على رسالته، وعلى طبيعة تفاعله.[1]

1-2- خصائص التواصل:

* **الاتصال** هو عملية تفاعل لقيم أكثر منه عملية تفاعل لأفراد. فيما عدا **الاتصال** الشخصي الذي يقوم أساسا على اتصال مبعثه الاهتمام بشخص معين لصفاته ووضعه المتفرد. إذ يجسد تفاعل بين نظامين ذاتيين أو أكثر.[2]

* **الاتصالات** يمكن أن تكون عابرة أو ثابتة وذلك حسب تكرارها أو استمرارها، كما أنها قد تكون خاصة أو عامة على أساس ارتباطها بحاجات فردية أو جماعية.

*كذلك **الاتصالات،** هي **اتصالات** شخصية أو شيئية، بمعنى أن **الاتصالات** الشخصية قائمة على الاهتمام بصفات الشخص ومكانته، أما **الاتصالات** الشيئية فهي قائمة على أساس الاهتمام بالأشياء التي يملكها الشخص أو يتصرف فيها.

* **التواصل** يتم باللغة الطبيعية أو بالعلامات السيميائية الأخرى.

* تختلف تركيبة **الاتصالات** حسب طبيعة **الاتصالات** نفسها ونوعيتها، فهناك **اتصالات** مستقرة شيئية مباشرة **كعملية شراء جريدة من بائع معين يوميا،** وهناك **اتصالات** غير مباشرة شيئية ومستقرة أيضا مثل: **حصول الوكيل التجاري على رسائل وخطابات من المؤسسة التجارية الأم.**

---

[1]- رضوان بوجمعة: **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل -محاولة تحليل أنثروبولوجي-، مرجع سبق ذكره،** ص84.
[2]- أحمد حسنين حسن: **مقدمة في دراسة أساليب ووسائل الاتصال،** بيروت: دار الفكر العربي، 1987، ص109.

* غياب **الاتصالات** المباشرة الثابتة والشخصية يشكل جوهر ظاهرة "**الاغتراب الاجتماعي**". إذ يذهب كثير من علماء الاجتماع والنفس إلى أن العزلة ومحدودية **الاتصالات** الاجتماعية، في إطار **الاتصالات** الشيئية، هي أساس كل الظواهر السلبية المنتشرة في المجتمعات الجماهيرية المعاصرة.[1]

* **التواصل** يجري وفقا للأعراف الاجتماعية، مع أن هذه الأعراف تختلف من شخص إلى لآخر.[2]

1-3- أهمية التواصل:

يذهب **داينز ماكويل** إلى أن أية عملية اجتماعية هي في الواقع عملية **اتصال**، وبهذا يمكن أن تكون أساليب **الاتصال** ممثلة في رسالة تعتمد فيها على **الإيماء**، أو **الإشارة** أو **اللغة** أو **الرمز**، أو **الممارسات الاجتماعية**، أو **العادات** و**القيم الثقافية للمجتمع**. وبقدر ما تمارس هذه المعاني اجتماعيا، بقدر ما تساعد الناس على توجيه أنفسهم بعضهم البعض في إطار محدد لآرائهم وأهدافهم وأسلوب حياتهم.. ومن الطبيعي أن يكتسب الناس المعرفة في مجتمعهم عن طريق **الاتصال**. **فالاتصال** كما يرى **تشارلز رايت**: « **هو عملية نقل المعنى والمغزى بين الأفراد.**»[3]

وعليه فالإنسان بحاجة **للاتصال** أو رد فعل، أو الشعور برد الفعل المقابل وأن يلمسه مباشرة. وكلما اختار الإنسان وسيلته **الاتصالية** بدقة، كلما وصلت رسالته بشكل أفضل.[4] إضافة، إلى أن فعالية **الاتصال** أن يكون المعنى الذي يقصده المرسل هو الذي يصل بالفعل إلى المستقبل.[5]

1-4- أنماط التواصل:

1-4-1- التواصل اللغوي اللفظي:

---

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص90-91.

[2]- عبد الهادي بن ظافر الشهيري: **إستراتيجيات الخطاب**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص10.

[3]- حورية شريط: **مكانة الاتصال الداخلي في المؤسسات العمومية الاقتصادية الجزائرية –دراسة حالة للأكياس والصناديق لوادي السمار، 1999، 2000**–، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2000-2001، ص31.

[4]- المرجع نفسه، ص30.

[5]- عبد العزيز شرف: **نماذج الاتصال في الفنون والإعلام والتعلم وإدارة الأعمال**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003، ص7.

في معظم مراحل حياتنا نتقبل استعمالنا للغتنا الأصلية وفهمنا لها دون وعي أو تعليق أو تساؤل. واللغة، بوصفها هبة خاصة من الله، عبارة عن تصور وجد في كثير من الثقافات المختلفة وغير المتصلة بعضها ببعض، وهذا التصور ذاته ذو دلالة على التبجيل الذي أضفاه بحق الأشخاص المولعون بالتأمل، على هذه المقدرة الإنسانية النفيسة.[1]

تستعمل كلمة اللغة في أبحاث الدلالات استعمالا واسعا، يشمل العلاقات الملفوظة والصور والإيماءات. ولكن لا مفر من تخصيص العلامات الملفوظة بعناية واضحة لنتعرف أثرها في تجربة الإنسان.[2]

في هذا الإطار، يذكر **رولان بارث**: « **إذ من هذا اللسان طبيعتي، أنا، الإنسان المعاصر**.»[3] إذ تتحدد العلامة اللسانية داخل دارة الكلام بوصفها كيانا نفسيا مجردا يتألف من تلاحم **الصورة الآكوستيكية "الدال"** مع **التصور "المدلول"**، تلاحم يترجمه مبدأ التداعي في أثناء كل عملية **تواصلية**.[4] إضافة إلى أن اللسان ينطوي دائما على وجود نظام ثابت، كما ينطوي على عملية التطور، فهو في كل لحظة نظام قائم بذاته ونتاج للزمن الماضي.[5]

وعليه، فان الطبيعة **التواصلية** لغالبية الأنساق الدالة، دفعت ثلة من السيميائيين إلى الربط « **بين السيميائيات بوصفها علما يدرس أنساق العلامات الدالة وبين وظيفتها التواصلية مقتدين بما قررته اللسانيات من أن التواصل هو عصب الوظيفة اللسانية ومن ثمة فهو أساس الخطاب**.» وقد كان لهذا الاقتداء أثر استثمار المفاهيم اللسانية **للتواصل** وتعميمها على مجموع الأنساق الدالة.[6]

---

[1]– ر.هـ. روبنز: **موجز تاريخ علم اللغة –في الغرب–**، ترجمة: أحمد عوض، الكويت: دار المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب،1997، ص15-16.

[2]– مصطفى ناصف: **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: دار المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995، ص28.

[3]– رولان بارث: **لذة النص**، ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الأولى، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1992، ص21.

[4]– عبد القادر فهيم شيباني: **معالم السيميائيات العامة –أسسها ومفاهيمها–**، الطبعة الأولى، بدون دار نشر، 2008، ص23-24.

[5]– فردينان دي سوسور: **علم اللغة العام**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، الطبعة الثالثة، بغداد: دار آفاق عربية، 1985، ص27.

[6]– عبد القادر فهيم شيباني: **مرجع سبق ذكره**، ص23-24.

وانطلاقا من هذا كله، **يعد التواصل** اللغوي نقل للأفكار، والمعاني بين الأفراد.. بحيث يتواضع المجتمع بأكمله على تقاليد، وضوابط، ومعايير معينة للتعبير عن الحاجات النفسية وغيرها، ومن هنا **فالتواصل** اللغوي لا يقتصر على نقل المعلومات وتبادلها فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك سلوك يستخدمه أحد الأطراف للتأثير في الطرف الآخر.[1]

1-4-2- التواصل اللغوي غير اللفظي:

في إطار التجمعات البدائية التي كان يعيش فيها الإنسان، كان لابد له من إيجاد وسيلة **اتصال** ليبث من خلالها أفكاره ورسائله، لذلك تدرج في استعمال أشكال **اتصالية** غير لغوية عديدة من **حركات، إشارات، نظرات،** و**انفعالات وصمت**... إلى أن عرف فيما بعد ظهور الكلمات واللغة ذات المعنى أو الصوت المفسر ذو المخارج اللفظية.[2]

وعلى الرغم من أن أول **اتصال** للإنسان بالعالم الطبيعي كان غير لفظي، وبالرغم مما للعوامل غير اللفظية من دور في **التواصل** وتدخلها فيه بنسبة تفوق **58%**، فان الاهتمام بهذه الأخيرة بوصفها موضوعا للدراسة حديث النشأة. إذ تعود أول دراسة نسقيه وموسعة للوقائع الإشارية والحركية إلى بداية الخمسينات من القرن العشرين. وانكب، بعد ذلك بعقدين، المتخصصون في **التواصل**، وخاصة الأمريكيون، بشكل جدي على دراسة وتحليل شفرات غير اللفظي.[3]

و إذا كان **سوسور** قد جعل علم اللغة جزءا من علم العلامات، فان بعض المهتمين بالدرس السيميولوجي، مثل: الأنثروبولوجي الأمريكي **بيردوسل**، الذي درس بالتعاون مع اللغويين الأمريكيين **سميث** و**تريجر** الحركات الجسمية **Kinesics** وبيان دورها في الكلام. وقد اعتمد في دراسته لهذه الحركات على منهج التحليل اللغوي. كذلك الأنثروبولوجي الفرنسي **ليفي ستروس** حيث درس نظام

---

[1]– فريدة رمضاني: **التواصل اللغوي من خلال الإذاعة –دراسة لغوية اجتماعية تداولية–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص الدراسات اللغوية التطبيقية، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2003-2004، ص8.

[2]– شدوان علي شيبة: **مذكرة في تاريخ الإعلام**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 2005، ص15-16.

[3]– حسن الهلالي: **مرجع سبق ذكره**، ص69.

القرابة الذي يشبه نظام اللغة، لأن كليهما يخضع لتواضع المجتمع من جهة وتحقيق **التواصل** بين أفراده من ناحية أخرى. أيضا الناقد الدلالي الفرنسي **رولان بارث** الذي اهتم بدراسة الأنظمة المختلفة للعلامات الغير اللغوية.[1]

❖ **أهميته في التواصل الإنساني:**

إن **التواصل** الإنساني غير اللفظي خلق مع الإنسان ليساعده على توصيل كل ما لديه من معاني ومشاعر وأحاسيس لمن حوله.

فإذا نظرنا إلى أي علاقة أو حوار بين اثنين سوف نجد أن هذه العلاقة أو هذا الحوار لا يتم فيها استخدام الكلام فقط، بل يصاحبها حركات باليد، أو موافقات بالرأس، وأحيانا صوت أحدهم ينخفض إلى حد الهمس، أو يرتفع إلى حد الصخب. وتعتبر الإشارات الاجتماعية المستخدمة بالغة الدلالة. في هذا الإطار، لاحظ مرة **سيجموند فرويد،** أنه كانت مريضة تعبر كلاميا عن السعادة مع خطيبها، كانت وبطريقة عفوية تخرج وتدخل دبلة الخطوبة، و أدرك **فرويد** أهمية هذه الحركة العفوية، ولذلك لم يستغرب حين بدأت المشاكل تطفو على السطح.

كما أن التخاطب غير اللفظي يكون جيدا ويتحقق دون تأويل خاطئ من الطرف الآخر في علاقاتنا الشخصية أو في مجال العمل، ويؤدي إلى تحقيق مزيدا من التفاهم والعلاقات الطيبة الفاعلة بين الناس، من خلال التعرف على **تعبيرات الوجه** و**الفم**، و**العينين** و**حركة اليد**، **الجسم** و**استخدام المسافات بين الناس.**[2]

---

[1]– كريم زكي حسام الدين: **الإشارات الجسمية –دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل–، مرجع سبق ذكره**، ص40-41.

[2]– كريم أحمد وصفي: **التواصل الإنساني،** الطبعة الأولى، القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2005، ص115.

وعليه، تتوقف علاقتنا بغيرنا بصفة كبيرة على الرسائل غير اللفظية وكذا المعاني التي تحملها لنا، فأثناء اللحظة الأولى للقائنا مع شخص آخر نلاحظ أنه في الوقت الذي يتم فيه التبادل اللفظي، تتجلى لنا رسائل أكثر بلاغة من الشكل الأول والتي تدخل في نمط غير اللفظي.[1]

من جهة أخرى، تستعمل **الاتصالات** غير اللفظية ثلاث أنواع من الدعائم المرسلة لدلائل غير لفظية:

* الجسم بكل سماته الجسدية أو الفيزيولوجية كذا الحركية والأمور المتعلقة به من ثياب، وشم، ممارسات طقوسية...الخ.

* الأشياء المرتبطة بالوسط وكل ما يستطيع أن يحقق له الاتصال.

* التموضع في فضاء الأفراد.[2]

❖ **مهام التواصل غير اللفظي**:يعرض **مارك ناب** أهم المهام التي يؤديها **التواصل** غير اللفظي في علاقته **بالتواصل** اللفظي على النحو التالي:

* **التكرار والإعادة**: بمعنى أنه يكرر ويعيد ما يقوله **التواصل** اللفظي، **كأن نذكر للمتلقي عن وجود شيء ما بالقول: "هنا" ونشير في الوقت نفسه عن مكان وجوده.**

* **مكمل أو معدل**: يمكن للتواصل غير اللفظي أن يكون مكملا أو معدلا للتواصل اللفظي، مثلا: **الابتسامة بعد أن تطلب شيئا من شخص ما أو التجهم.**

* **التأكيد: كأن يركز المرسل صوتيا على كلمات معينة للتأكيد على الرسالة اللفظية التي قد تصاحبها تعبيرات الوجه الدالة على التأكيد.**[3]

---

[1]– E. gail Myers, Michelle Totela Myers: **Les bases de la communication humaine –Une Approche Théorique et Pratique–**, Traduit Par: Nicole Germain Et Autres, Canada: Editions: Mc Graw - Hill, 1990, P137.

[2] – Jacques Corraze: **Les Communications Non Verbales**, 5ème Ed, France: presses universitaires de France, 1996, P12-13.

[3]– حسن عماد المكاوي، ليلى حسين السيد: **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1998، ص29.

* **التناقض**: يمكن للسلوك غير اللفظي أن يناقض السلوك اللفظي، مثل: **المدير الذي يطلب من موظفه أن يحضر له أوراق معينة أمام زبون، ثم يقوم بإعطائه إشارة من عينه بألا يحضرها، ويعود الموظف لمديره ليقول له أن الأوراق غير موجودة**. فالموظف في هذه الحالة تلقى رسالتين الأولى لفظية والثانية صامتة، وهذه كانت أكثر تصديقا وثقة بالنسبة للموظف.

* **التنظيم**: في بعض الحالات يقوم التواصل غير اللفظي بتنظيم وربط **الاتصال** بين المشاركين فيه: **كحركة الرأس والعينين، أو تغيير المكان إلى مكان آخر**، و**إعطاء إشارة لشخص ليكمل الحديث أو يتوقف عنه**، وكلها تعتبر وظائف تنظيمية يقوم بها **الاتصال** الصامت.[1]

انطلاقا من هذا كله، يتضح التشابك والتداخل الموجود ما بين اللفظي وغير اللفظي، وهو ما يؤكده **عبد الجليل مرتاض** في كتابه: "**اللغة والتواصل**"، إذ يشير إلى أن اللغة وبصفتها الأداة الرئيسية **للاتصال** تعتمد على ما يصاحبها من **نغمات صوت المتكلم Voice Tones** و**حركاته الجسمية body motions** فاهتموا بدراسة هذه **المصاحبات اللغوية Para Linguistics**.[2]

لنضيف ما ذكره **رولان بارث** في كتابه: "**المغامرة السيميائية**" "**L'aventure Sémiologique**" بخصوص الأنظمة الدلالية للأشياء على ارتباطها باللغة في قوله:

«….tout ce qui signifie dans le monde est toujours, plus au moins, mêlé de langage : on' a jamais de systèmes signifiants d'objets à l'état pur. Le langage intervient toujours, comme relais, notamment dans les systèmes d'images, comme titres, légendes, articles, c'est

---

[1]– أسامة جميل عبد الغني ربايعة: **مرجع سبق ذكره**، ص20-21.

[2]– عبد الجليل مرتاض: **مرجع سبق ذكره**.

pourquoi il n'est pas juste de dire que nous sommes exclusivement dans une civilisation de l'image.»[1]

إذن، فلا يمكن **للتواصل** غير اللفظي أن ينفصل عن **التواصل** اللفظي في غالب الأحيان، لأن هذه الأنساق اللغوية هي المجال الأساسي الذي تستقي منه عملية **التواصل** رسائلها وتفهم في ضوئها المعاني المختلفة لها.

❖ **سياق الرسائل غير اللفظية:**

إن مبدأ "**الأبعاد السياقية للاتصال الشخصي**" وكذا مبدأ "**المقاربة أو التجاور**"، تعد من بين أهم المبادئ التي شكلت محور اهتمام أبحاث الأنثروبولوجيين، وفي مقدمتهم **إدوارد هال**، وهذا يبرز من خلال مؤلفاته الشهيرة، مثل:

"**اللغة الصامتة**" "**Le langage silencieux**"، "**البعد المخفي**"

"**La dimension cachée** "

يتمحور المفهوم الأول أي –**الأبعاد السياقية للاتصال الشخصي**– حول أن **الاتصال**، لا ينشأ في فراغ، بل في سياق ثقافي. هذا السياق يكون خاص بكل ثقافة ويعد غريبا بالنسبة للذي يكون من خارج هذه الثقافة.

أما المفهوم الثاني "**البعد المخفي**"، هذا الأخير يتدخل بنسبة كبيرة في **اتصالاتنا** الشخصية، كما ينقسم مجال دراسته إلى قسمين رئيسيين هما: **الزمان**، **والفضاء**.

---

[1]– Roland Barthes: **L'aventure sémiologique**, Paris: éditions seuil, 1985, P249-250.

*** الزمان: Temps**

عادة ما ينظر إلى الزمان على أنه **"شيء مادي"**، غير أنه في الواقع يدل على معان ودلالات مختلفة تعكسها مختلف الفترات الزمانية.

فمثلا: **قد يدل فعل الاتصال بشخص ما في وقت متأخر من الليل أو في وقت باكر، على خطورة الموقف.**

من جهة أخرى، يختلف مفهوم إدراك قيمة الوقت وأهميته من ثقافة إلى أخرى، **فمثلا: طريقة التعامل بين أمريكا الشمالية** و **أمريكا الجنوبية**، مع الوقت تختلف، إذ يحتل الزمان عند **الأمريكيين أهمية كبيرة بدليل عدم استحالة عمل الشخص لعدة أشياء في آن واحد، سواء في مكتب واحد أو متنقلا بين المكاتب عدة مرات في اليوم.**[1]

في حين عند **الأمريكيين الجنوبيين كالمكسيك مثلا، لا ضير أن يصل الفرد متأخرا عن مواعيد العمل بساعة مثلا.**

كما أن مدلول التأخر يختلف حسب الموقف ووضعية الأشخاص.

فمثلا: التأخر عن صديق، لا يمكن أن تنجر عنه نتائج سيئة، إلا في حالة المبالغة في الأمر، مما قد يسبب شعورا عنده بالإهمال، الاهانة واللامسؤولية.[2]

*** الفضاء –الحيز الفضائي–: L'espace**

يعتمد الحيز الفضائي على الكثافة السكانية للمكان الذي نشأ فيه الإنسان، ففي الحضر لا متسع فقد تعود الفرد على الازدحام، ولكن في الريف نجد أجواء عريضة مفتوحة.

---

[1]– رضوان بوجمعة: **الاتصال غير اللفظي: علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان، –دراسة ظاهراتية للنص و الواقع–، مرجع سبق ذكره،** ص45-46.

[2]– E. gail Myers, Michelle Totela Myers: **Op**, **Cit**, P205.

- **أبعاد المجال:**

يمكن تقسيم الحيز الفراغي للإنسان إلى خمسة أقسام كالتالي:

* **المجال الخصوصي جدا: المسافة الحميمة:**

ويمكن الدخول إلى هذا المجال فقط لمن يسمح لهم بالتلامس الجسماني، مثل: **الآباء والأبناء والأزواج**، و**ذوي العلاقات الحميمة**، وعند مسافة هذا المجال حتى **15سم** من جسم الإنسان.

* **المجال الخصوصي:**

ويعتبر هذا المجال هو الأهم من بين جميع المجالات الأخرى لأن الشخص هنا يقوم بحراسته كما لو كان أحد خصائصه، ولا يسمح بدخول هذا المجال إلا لمن هم على صلة عاطفية وثيقة من **الأهل والأحباء والأصدقاء المقربين**، وتمتد مسافة هذا المجال بين **15سم** حتى **46سم**.

* **المجال الشخصي:**

ويبدأ هذا المجال بنصف قطر يبدأ من **46 سم** ويمتد حتى **120سم**، وتعتبر هذه المسافة هي التي تقف عندها بالنسبة للآخرين من **الأصحاب** و**زملاء العمل**، وأيضا في **الاجتماعات والحفلات والمناسبات الاجتماعية الأخرى**.

* **المجال الاجتماعي:**

وهذه المسافة هي التي نقف عندها بالنسبة للغرباء، **كالسباك** و**مصلح التلفون**، و**ساعي البريد** و**محصل الغاز** أو **الكهرباء**، وأيضا **الموظف الجديد في العمل**. وبشكل عام الناس الذين لا نعرفهم جيدا وتتحدد المسافة في هذا المجال بين **120سم** و **360سم**.

★ **المجال العام:**

وهو الذي يمتد إلى أكثر من **360سم**، ونستخدمه عندما نخاطب مجموعة كبيرة من الناس كما في **المحاضرات** أو **الندوات** أو **الاجتماعات**. إذ تعتبر هذه المسافة التي نختارها لنقف عندها هي المسافة المريحة بالنسبة لنا، وهي تسمى أيضا **بالمسافة المريحة** أو **المجال المريح**.

من جهة أخرى، إن دخول أحد الغرباء إلى أحد مجالاتنا الخاصة يؤدي إلى تغيرات وظائفية داخل أجسامنا. إذ تبدأ ضربات القلب بالازدياد ويبدأ هرمون الأدرينالين يصب في مجرى الدم والذي بدوره يوصله إلى المخ والعضلات، كما تحدث تهيئات جسدية أو هروب محتمل. وهذا يعني أن نسمع أوصافا مثل: **غير سعيد، تعيس، مكتئب** أو ما شابه لوصف الناس الذين يسافرون للعمل ويعودون في ساعات الذروة مستخدمين وسائط النقل العامة.

ونقدم فيما يلي قائمة بقواعد غير مكتوبة يتبعها الناس عندما يجدون أنفسهم في موقع يشهد ازدحاما مثل: **المصعد**. وهذه القواعد تتضمن:

1– ليس مسموحا لك أن تتكلم مع أحد بما في ذلك شخص تعرفه.

2– يجب أن تتجنب التقاء نظراتك بنظرات الآخرين في جميع الأوقات.

3– عليك أن تحافظ على وجه غير معبر عن أي شيء –**ليس مسموحا إظهار الانفعالات**–.

4– إذا كان معك كتاب أو جريدة عليك أن تبدو منهمكا جدا به أو فيها.

5– كلما كان الازدحام أشد، عليك أن تقلل من حركاتك.[1]

---

[1]– كريم أحمد وصفي: **مرجع سبق ذكره**، ص111–114.

II-1-2- المجتمع

2-1- تعريف المجتمع

2-1-1- آراء حول نشأة العقد الاجتماعي

2-1-2- مراحل تطور المجتمعات الإنسانية

2-1-3- الإنسان والمجتمع

2-1-4- آراء في تفسير اختلاف السلوك الإنساني

2-1-5- المجتمعات المحلية

2-1-6- المجتمع الريفي

2-2- البناء الاجتماعي

2-3- العلاقات الاجتماعية

2-3-1- الروابط الاجتماعية

2-3-2- العلاقة بين مفهومي العلاقات الاجتماعية والارتباط الاجتماعي

2-4- النظم الاجتماعية

2-4-1- تعريف النظم

2-4-2- خصائص النظم الاجتماعية

2-4-3- أقسام النظم

2-4-4- المجتمع والنظم الاجتماعية

2-5- الجماعات الاجتماعية

2-5-1- مفهوم الجماعات الاجتماعية

2-5-2- تصنيف الجماعات الاجتماعية

II-1-2- المجتمع: -Société-

إن **المجتمع** كظاهرة ملازمة للنشاط الإنساني، تترجم حالة معينة لوجود الإنسان أي حالة تواجده في علاقة مع الآخرين من الناس. إذ يربط أفراده ميول وأهداف جمعية مشتركة، شعور متبادل بأنهم جميعا ينتمون كل للآخر، أو على الأقل يتصلون بصلات مشتركة.

فمجموع الأفراد الذين ينتظمهم **المجتمع** قادرون، وهم مجتمعون على إدراك وممارسة الثقافة كلها، ولديهم من المعلومات ما يكفي لفهم بعضهم ومعرفتهم لما يتوقعه كل منهم من الآخر، إلا أن وجودهم في مجتمع واحد يمكنهم من التخصص. إذ يذكر **لنتون** في هذا الصدد:

«..المجتمع جماعة منظمة من الأفراد، والثقافة طائفة منظمة من الاستجابات المكتسبة يتميز بها مجتمع معين، والفرد كائن حي قادر على التفكير والشعور والفعل بذاته، لكن استقلاله الذاتي هذا مقيد، واستجاباته يشكلها تشكيلا جذريا الاحتكاك بالمجتمع والثقافة اللذين ينمو فيهما.»[1]

2-1- تعريف المجتمع:

يعد هذا الاصطلاح هو محور اهتمام علم الاجتماع، إذ ظهر لأول مرة في **القرن الثامن عشر**، حيث طرح عديد التأويلات والتفسيرات، وبالتالي ظهرت أساليب مختلفة لاستخدام اصطلاح **المجتمع**. ومنه يمكن التمييز بين المعاني التالية لمفهوم **المجتمع**:

* ذهب عالم الاجتماع البولندي **ف.زنانيكي** إلى أن **المجتمع** هو عبارة عن مجموعة جماعات تعيش سويا، وتخضع لسيطرة الجماعة مثل: **الدولة** أو **الكنيسة** أو **القومية** أو كلهم معا.

---

[1]- محمد السويدي: **مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته**، الطبعة الأولى، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: الدار التونسية للنشر، 1991، ص33-35.

* ذهب آخرون إلى أن **المجتمع** مجرد نسق للعلاقات القائمة بين الناس، بمعنى آخر، ليست الشخصيات الإنسانية التي تتجمع سويا هي التي تشكل **المجتمع**، وإنما **المجتمع** هو تلك الأشياء التي تربطهم والتي تجري بينهم. وكان من بين الذين تبنوا هذا التعريف **الاتجاه الماركسي**.

* تعريف آخر يرى أن **المجتمع** هو عبارة عن مجموعة النظم والمؤسسات التي تضمن للناس إشباع منظم لاحتياجاتهم، والتي تسوي النزاعات التي تقوم بينهم، كما تحافظ على ثقافتهم وتطورها.

* وتؤكد تعاريف أخرى **للمجتمع** إلى اعتباره حالة معينة لوجود الإنسان، أي حالة تواجده في علاقة مع الآخرين من الناس وهي الحالة المناقضة أو المكملة لحالة وجوده الفردي. وطبقا لهذا التعريف، فان وجود كل إنسان له بعدين: **"بعد الأنا الفردية"** وبعد **"نحن"** أو **المجتمع**.[1]

* كما يعد **المجتمع** جماعة من الناس يتعارفون لقضاء عدد من مصالحهم الكبرى، والتي تشمل حفظ الذات ودوام النوع. وتشتمل فكرة **المجتمع** على الاستمرار والعلاقات الارتباطية المعقدة، والتركيب الذي يتضمن ممثلين من الأنماط الإنسانية الأساسية، وعلى وجه الخصوص من الرجال والنساء والأطفال.

إضافة إلى أن من علاقات **المجتمع** الأساسية أن أعضائه يتفاعلون بعضهم مع بعض أكثر مما يتفاعلون مع أعضاء آخرين من **مجتمع** آخر. كما أنهم يشاركون في أكبر مجموعة من القيم، ولذلك كان هذا التساند والقيم المشتركة من أهم العوامل التي تساعد على وحدة **المجتمع**.[2]

كما يمكن أن نقدم بأن **المجتمع** هو عبارة عن مجموعة قوى تتكامل وتتوحد فيها الرغبات المتضادة للجماعات والدوائر والأفراد والأسر في وحدة تنظم التفاعل بينها، كما أنه قالب لأكثر الروابط الاجتماعية عمومية.

---

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص226-228.

[2]- محمد عاطف غيث: **علم الاجتماع**، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1987، ص192-194.

لنضيف إلى أن عملية بناء هذا **المجتمع**، في العادة مرنة بالدرجة التي تسمح بوجود طبقات متضادة، على الرغم من وجود ثقافة وطنية واحدة ولغة واحدة بل وعادات وقواعد أخلاقية مشتركة تجمع هذا **المجتمع** في إطار واحد.[1]

وبناءا على ما سبق ذكره، يمكن القول بأن **المجتمع** كظاهرة ملازمة للنشاط الإنساني عبارة عن الجماعة الدائمة نسبيا، التي تربط أفرادها ميول وأهداف جمعية مشتركة. ومكان يقيمون عليه عادة، وطرق متشابهة في المعيشة، وأخيرا شعور متبادل بأنهم جميعا ينتمون كل للآخر، أو على الأقل يتصلون بصلات مشتركة.[2] ومنه، يعد المحيط الإنساني حقل استثمار مختلف الطبوع الثقافية ذات قيم ومعايير وأنساق التي نلتقي بها في مختلف الميادين الأخلاقية، الدينية، والفلسفية.[3]

2-1-1- آراء حول نشأة العقد الاجتماعي:

يرى أحد مفكرو العقد الاجتماعي، **توماس هوبز**، أن حالة الإنسان القديم كانت حالة حرب ونزال لأنه كان محاطا بما يضطره لذلك، ولقد مرت البشرية في نظر **هوبز** بمرحلة كان فيها الناس في حرب مع بعضهم بعضا، وأن البشر لكي يتخلصوا من هذه الحياة المليئة بالشقاء والتعاسة وعدم الاطمئنان لجئوا أخيرا إلى تكوين **المجتمع** وإلى الحياة الاجتماعية، ولكن الكيفية التي تم بها ذلك، كما يراها **هوبز**، أساسهم تنازل الأفراد عن حقوقهم لواحد منهم يسوس الجماعة ولا معقب لحكمه، كما هو الحال في الملكية المطلقة.[4] هذه الفكرة التي عبر عنها **ميشال فوكو** في تحليله للسلطة، في طرحه للتساؤل التالي:

---

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص230.

[2]- محمد عبد المنعم نور: **المجتمع الإنساني**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ، ص16.

[3]- Philippe Tolra, Jean-Pierre Warnier: **Ethnologie-Anthropologie**, Paris: édition presses universitaires de France, 1993, P157.

[4]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص19.

هل يجب اعتبار الحرب حالة أولى وأساسية وأن جميع الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالسيطرة والتصنيف والتمييز متفرعة عنها؟[1]

ولهذا السبب نجد أن **هوبز** ينكر آراء **أرسطو**، و**ابن خلدون**، التي مؤداها أن الإنسان اجتماعي بطبعه، كما نجده ينظر إلى الحياة الاجتماعية التي يحياها الناس على أنها مستمدة من خوف كل واحد منهم من الآخر، وليس من طبيعة الاجتماع الذي فطر عليه الإنسان.

في حين يرى **سبينوزا** أن الدافع إلى التعاقد لتكوين **المجتمع** هو تبادل المنافع وضمان حقوق الأفراد. وفي رأيه أن الحاكم الذي يحكم الجماعة لا ضمان لبقائه إلا إذا توافرت له السلطة، فإذا ما فقدها لم يعد صالحا لقيادة **المجتمع**.

أما **لوك** فيذهب إلى أن كل إنسان في أوائل حياته على الأرض لم يكن متوحشا يحيا حياة كلها عداوة وحرب وقتال، وفي نظر **لوك** أن حياة الإنسان الاجتماعية قد توفرت له منذ أن وجد على الأرض، ولكن الغرض من العقد كان توفير الحياة السياسية والحكومية التي تضمن حقوق الإنسان الطبيعية الثلاثة: **الحق في الحياة، الحق في الحرية، وفي التملك**. ويفرق **لوك** بين **المجتمع** والحكومة بصورة واضحة، إذ يجيز الثورة على الحكومة إذا ما اعتدى الحاكم على نصوص العقد وأغراضه.

وبناءا على هذه الآراء يمكن القول بأن الإنسان قد انفرد وتميز بأن الجانب الأكبر من حياته وسلوكه جانب ثقافي، وأن هذا الجانب من حياة البشر هو الذي عن طريقه نستطيع أن نفسر الفروق بين **المجتمعات** المختلفة.[2]

---

[1]– ميشيل فوكو: **يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس" لسنة 1976**، ترجمة: الزواوي بغوره، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003، ص254.

[2]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص19-20.

2-1-2- مراحل تطور المجتمعات الإنسانية:

يمكننا تقسيم مراحل تطور **المجتمعات** الإنسانية طبقا لمدى تقدم الإنسان في إنتاج وسائل المعيشة إلى ثلاثة عصور رئيسية هي: **الوحشية** و**البربرية** و**المدنية**. وللإشارة فان تطور النظام العائلي يستمر بجانب تطور وسائل الإنتاج.

❖ عصر الوحشية:

يطلق وصف عصر الوحشية على الحقبة من الزمن التي كان الإنسان يعيشها على ما تنتجه الطبيعة دون مجهود إنساني، فيأكل **البذور** و**الجذور** و**الفواكه**... وكل ما أنتجه الإنسان في هذه الفترة أساسا هي الأشياء المسهلة لعملية استخدام ما تجود به الطبيعة.

وينقسم عصر الوحشية إلى ثلاث مراحل هي:

* **المرحلة الدنيا**: حيث كان الإنسان يعيش في الكهوف والغابات الاستوائية وغيرها. ويسكن أحيانا في الأشجار ويأكل الفواكه ومنتجات الطبيعة.

* **المرحلة الوسطى**: وتبدأ باستخدام الأسماك والحيوانات المائية الأخرى في الطعام واستخدام النار في طهي الطعام، وبذلك قل اعتماد الإنسان على المناخ والظروف المحلية وانتشر في الجزء الأكبر من سطح الأرض بتتبعه للأنهار وسواحل البحار بحثا عن الأسماك. وبتناول الإنسان أطعمة جديدة مثل: **مسحوقات الجذور النباتية المطهية** بعد أن توصل إلى فن إشعال النار عن طريق الاحتكاك.

* **المرحلة العليا**: وتبدأ باختراع القوس والسهم حيث أصبحت ثمار الصيد عنصرا أساسيا في الطعام، وأصبح الصيد مهنة منتشرة. وكان إنتاج القوس والسهم نتيجة تجارب كثيرة ساعدت على شحذ القوى العقلية مما نتج عنه اختراعات كثيرة. وبدأ استقرار الإنسان في القرى واستخدام الخشب في بناء المساكن.

❖ **عصر البربرية:**

يسمى عصر البربرية ذلك العصر الذي عرف فيه الإنسان استئناس القطعان الحيوانية وتربيتها وزراعة الأرض... أي تعلم الإنسان فيها وسائل الإنتاج الطبيعي عن طريق مجهوده الخاص.[1]

وينقسم عصر البربرية أيضا إلى ثلاث مراحل:

* **المرحلة الدنيا**: تبدأ مع صناعة الآنية الخشبية بجانب الأوعية الحجرية والسلال.

* **المرحلة الوسطى**: وتبدأ باستئناس الحيوانات وزراعة النباتات الصالحة للغذاء، عن طريق وسائل الري واستخدام الطوب النيئ والأحجار في البناء.

* **المرحلة العليا**: وتبدأ باستخدام الحديد واختراع الحروف الكتابية واستخدامها في تدوين الآداب، وفيها حدث تطور في الإنتاج يفوق التطور الذي حدث في كل العصور السابقة مجتمعة، بظهور المحراث الحديدي الذي تجره الحيوانات. مما كان سببا في تمهيد الأرض للزراعة على نطاق واسع، وحصول الإنسان على موارد غير محدودة للغذاء، وباستخدام الإنسان للفأس الحديدي في قطع أشجار الغابات وتحويلها إلى أرض زراعية مما لم يكن ممكنا حدوثه من قبل. وحدثت زيادة سريعة في عدد السكان وكثافتهم في مساحات صغيرة. ويعتبر نظام العائلة المكونة من فردين الشكل العائلي الخاص بعصر البربرية.

❖ **عصر المدنية:**

وهو المرحلة التي تعلم فيها الإنسان عمل الإنتاج الطبيعي بالمجهود الصناعي، واستغل طاقات ضخمة بدأت بالبخار ثم الكهرباء وأخيرا الطاقة الذرية. كما تعلم الإنسان الفنون وسيطر العقل

[1]– عادل أحمد سركيس: **الزواج وتطور المجتمع**، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص36-37.

الإنساني على إمكانيات الطبيعة الهائلة، ولم يعد يكتفي بمراقبة الحياة في تطورها بل أصبح يدفعها دفعا إلى ذلك. ويعتبر نظام الزواج بمعناه الحديث هو الشكل العائلي الخاص بعصر المدنية.[1]

2-1-3- الإنسان والمجتمع:

يقول في هذا الصدد **إميل دور كايم**:

« **إننا نتكلم لغة لم نصطنعها، ونستخدم آلات وأدوات لم نخترعها، ونقنن ونفرض حقوقا لم ننظمها. إنما هو المجتمع الذي ندين له بمختلف خيرات الحضارة. تلك الخيرات التي منحت للإنسان سماته العامة التي تميزه عن سائر الكائنات والمخلوقات. إذ أن الإنسان إنما هو إنسان، من حيث أنه فقط كائن متحضر.** »

من هنا، تتضح الصلة الوثيقة التي تربط الإنسان **بالمجتمع**، بل والتي تضفي على الإنسان إنسانيته. إذ أننا لو جردنا الإنسان من لغته وقيمه، ودينه ومعتقداته وأزيائه، فلسوف لا نراه إنسانا، وإنما نتصوره وحشا من وحوش الغاب. حيث أن **المجتمع** هو العلة الحقيقية الأولى في عملية تحويل الإنسان من حيث هو كائن بيولوجي أو كائن عضوي حيواني، إلى الإنسان ككائن مثقف، أو ككائن متدين ومتكلم ومتحضر. **فالمجتمع** هو علة الثقافة، ومصدر الدين، ومهبط اللغة، ومبعث الحضارة.[2]

للإشارة، سيتم التوسع في موقع الإنسان من البناء الاجتماعي والبنيات الثقافية، في عنصر الثقافة بين الفرد و**المجتمع**.

---

[1]- عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص37-38.

[2]- محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي -دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية-**، الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ، ص17-18.

2-1-4- آراء في تفسير اختلاف السلوك الإنساني:

إن غموض الطبيعة الإنسانية تمثل خاصية متجذرة وعميقة في الإنسان.[1] لذلك تعددت تفسيرات الباحثين لاختلاف سلوك البشر، حيث نجد **التفسير الجغرافي** الذي اعتمده بعض العلماء في تفسير سلوك البشر على أنه صدى للبيئة الجغرافية التي يعيشون عليها. منهم: **ابن خلدون** الذي يرى أن المعايير الاجتماعية تختلف من **مجتمع** لآخر بل وفي **المجتمع** الواحد من زمن لآخر، حسب الظروف التي يخضع لها **المجتمع**، فسكان الجبال في نظره أكثر حرصا ونزوعا للاستقلال من سكان الوديان والسهول.

كذلك ذهب **مونتسكيو** إلى أبعد من ذلك، فزعم أن الأديان نفسها موزعة توزيعا جغرافيا **فالدين الإسلامي يناسب المجتمعات المدارية** بينما **الدين المسيحي يناسب المناطق المعتدلة**.

في هذا السياق، تركز **المدرسة الاقتصادية** التي يتزعمها **كارل ماركس**، على أن تغير **المجتمعات**، ومن ثم قيام الفوارق بينها يقوم على أسباب اقتصادية، كتلك المتصلة **بقوى الإنتاج**، أو **نظم توزيع الثروات**.

إضافة إلى نظرية **الفروق العنصرية** في تفسير السلوك الإنساني ومن ثم الفروق بين البشر **ومجتمعاتهم**، التي وضعت لتأكيد مبادئ سياسية واجتماعية معينة، **كتفوق العنصر الجرماني على ما عداه من عناصر البشرية مثلا، وأن له يعزى فضل تقدم الإنسانية ودفعها إلى الأمام، وأن كافة القادة والزعماء كانوا من هذه السلالة النقية.**[2]

---

[1]- رالف بارتون بري: **إنسانية الإنسان**، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت: منشورات مكتبة المعارف، مطبعة الوطن، بيروت-نيويورك: مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1961، ص9.

[2]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص21-23.

❖ **السلوك الجمعي:**

وهو عبارة عن التصرفات السائدة في **مجتمع** ما، والتي أصبحت نتيجة لتكرارها مألوفة ومتبعة في هذا **المجتمع**. ومثل هذه الأفعال غالبا ما تكون الجماعة قد أخذتها عن جيل سابق لها، كما ستقوم بتوريثها للجيل التالي. وليس من الضروري أن يكون السلوك الجمعي متفقا مع المنطق أو التفسير المسبب.

والسلوك الجمعي في معظمه ليس جبريا، أي **المجتمع** لا يجبر الفرد على إتباعه، ولا يتدخل **المجتمع** إلا إذا ما خالف الفرد هذا السلوك، عن طريق الاستنكار، وإبداء الدهشة والاستخفاف أحيانا.

ويساعد السلوك الجمعي على تسهيل حياة الفرد، إذ أننا نعرف الكثير من أنواع السلوك الذي نتبعه في مختلف المناسبات، **كيفية تهنئة بعضنا البعض، طرق التحية**، وغيرها.

ويمتاز السلوك الجمعي باختلافه من **مجتمع** لآخر، بل ومن زمان إلى آخر. ولا يقف هذا الاختلاف عند هذا الحد، بل إننا نجد السلوك الجمعي يختلف بالنسبة **للسن** و**النوع** و**اللون**، و**درجة القرابة** و**مستوى التعليم**، و**المهنة** وما إلى ذلك. فالسلوك الجمعي بالنسبة للمسننين مثلا غيره بالنسبة للشبان، وهذا الاختلاف بالنسبة للسن والنوع عام في كل الثقافات. ويمتد اختلاف السلوك الجمعي إلى اختلافه داخل **المجتمع** الواحد، من محافظة إلى أخرى، ومن طبقة إلى أخرى، فما هو مألوف بين أهل الصحراء قد لا يكون كذلك بين سكان المدن أو القرى وهكذا.[1]

2-1-5- المجتمعات المحلية:

يعرفه عالم الاجتماع **تالكوت بارسنز** على أنه: « **عبارة عن مجموعة من الناس يقيمون جنبا إلى جنب على حيز معين من الأرض يتخذونه أساس لسعيهم ونشاطهم وتعاونهم**.»

---

[1]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص35-36.

ويلاحظ أن هذا التعريف يركز في فحواه على **البيئة الجغرافية** أو **المكانية** كواقع مميز **للمجتمع** المحلي عن غيره من المصطلحات الاجتماعية الأخرى مثل: **مجتمع**، **جماعة**...**الخ**

في حين يرى عالم الاجتماع **ماكيفر** أن **المجتمع** المحلي: « **عبارة عن جماعة من الناس يعيشون معا وينتمون إلى بعضهم لا لمجرد أن أمرا مشتركا يهمهم جميعا، ولكن لأن هناك أمورا عديدة تربطهم بأواصر وتستغرق جل اهتمامهم ونشاطهم**.» وبناءا على هذا التعريف تعد المدينة أو جزءا منها، والريف بأكمله أو إحدى قراه، من **المجتمعات** المحلية، وقد يمتد هذا التعريف فيشمل الأمة بأسرها.[1]

ومنه نخلص إلى القول بأن **المجتمع** المحلي ضئيل العدد، وبالتالي يتبلور فيه الشعور بالوحدة وروابط الجيرة نتيجة التعايش المكاني لمدة طويلة من الزمن والتعامل سويا من خلال الأعمال المشتركة، ثم في النهاية يشكل **المجتمع** المحلي نسق قيمي مشترك.[2]

2-1-6- المجتمع الريفي:

آتى التركيز على **المجتمع** القروي الريفي، من منطلق تشبثه الكبير بالعادات والتقاليد. فالثقافة الريفية من النوع المقدس البطيء التغيير، المرتبط بعقائد الناس وتقاليدهم.[3] إضافة إلى أن محور الدراسة التطبيقية، مرتبط بالحلي الفضية والطقوس الشائعة ضمن **المجتمع** القروي الريفي القبائلي.

إذن، تجدر الإشارة، إلى أنه لا توجد معيشة ريفية محضة، وبالمثل معيشة حضرية خالصة، وغالبا ما يتم الاستناد في التمييز بين **المجتمعات** المحلية، على أساس الحجم السكاني مع مراعاة ما بلغه **المجتمع** المحلي من مستوى حضاري.

---

[1]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص99.

[2]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص137.

[3]– فؤاد أحمد علي: **علم الاجتماع الريفي**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981، ص53.

في هذا الصدد، يعرف **المجتمع** الريفي على أنه ذلك **المجتمع** الذي يتميز ساكنوه بالعيش قرب الأرض ويعتمدون بحكم ذلك على الفلاحة بأنواعها في حياتهم.

❖ خصائص المجتمع الريفي:

من بين أهم الفوارق المميزة **للمجتمع** الريفي نذكر ما يأتي:

1- تسود **المجتمع** الريفي العلاقة الأولية، فهذه العلاقة تنبني وجها لوجه، كما أنها ذات أهداف موحدة مصطبغة بالصبغة العاطفية، كما يتوفر في هذا النوع من العلاقات القرب التفاعلي بين الأطراف، كما أنها غير محددة من حيث المدة. وهي على عكس العلاقة الثانوية التي يكون فيها الاتصال من النوع غير المباشر، لكبر الجماعة، إذ يكون الدافع الرئيسي وراء قيام الجماعات الثانوية المصلحة، ولا تكون فيه العلاقة بين أعضائها وثيقة وقريبة. وتنبثق العلاقة الأولية في **المجتمع** الريفي من طبيعة الحياة في الريف، ويساعد على ذلك صغر الحجم السكاني **للمجتمع** الريفي.

في نفس السياق، يلاحظ أن **المجتمعات** الريفية محدودة في اتصالاتها، فتفاعلاتها الاجتماعية محدودة، وهذا يتسبب في نوع من العزلة النسبية.

في هذا الإطار، يؤكد **فؤاد أحمد علي** في مؤلفه **"علم الاجتماع الريفي"** أن:

« هذا الاتصال المحدود هو الذي أدى إلى أن يعاصر أسلوب المعيشة في الريف أهلها لقرون طويلة وزاد من ارتباط الأفراد بأسلوبهم المعيشي... ويلعب الشكل السلوكي دورا هاما في مثل هذه الثقافات حيث يهتم الأفراد بالشكل الذي يستجيب به أفراد المجتمع للمواقف المختلفة بصرف النظر عما إذا كان هذا الشكل السلوكي التقليدي يؤدي وظيفته بكفاءة أو لا يؤديها.»[1]

من هنا، يمكن استخلاص ميزة أخرى تميز **المجتمع** الريفي، ألا وهي:

---

[1]- فؤاد أحمد علي: **مرجع سبق ذكره**، ص53.

2– أن العادات والتقاليد والأعراف المختلفة هي محددات السلوك اليومي للإنسان الريفي، بحكم رتابة الحياة الريفية.

3– ومن الظواهر المميزة لأي **مجتمع** الرقابة الأولية فيه، إذ نجد الناس في الريف يعرفون عن حياة جيرانهم أكثر مما يعرف الناس في الحضر. مما يفسر لنا مفعول الرقابة الأولية على سلوك الأفراد الريفيين، وتأثير عوامل **كالمدح** و**اللوم** و**الوشاية** وغيرها في حملهم على السير على المستوى العادي وعدم الخروج على سلوك الجماعة الجمعي وعرفها.

4– المعيشة في الريف تؤكد قيام الاتصالات والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد على أساس البعد أو القرب الجغرافي. ذلك أن نشاط الأفراد في القرية مرتبط في كثير من نواحيه بجيرانهم.

5– إن أهل الريف أكثر تجانسا من حيث المهن والأعمال. كما أنهم في العادة أكثر تماثلا من حيث العنصر السكاني ولهذا قلما يلجأ الغرباء للقرية للإقامة فيها، ذلك أن تجانس سكانها يضاعف من صعوباتهم كأشخاص هامشيين، بينما يسهل عليهم الاختلاط في المدينة لتباين عناصر سكانها وكبر حجمها.

6– إن الجماعة الريفية، من ناحية التحرك الجغرافي، تمتاز بالبطء، إذ تظل الجماعة الريفية في مكانها الذي ورثته عن أسلافها جيلا بعد جيل لمدة طويلة من الزمن.

7– تمتاز الأسرة في الريف بكبر حجمها وبقيامها كوحدة اقتصادية منتجة، فالزراعة والأعمال المتصلة بها تحتاج لأيد عاملة تقوم بعملياتها المتعددة التي يساهم فيها غالبية أفراد الأسرة.[1]

❖ خصائص الأفراد المقيمين بالريف:

1– إن السكان في الريف محافظون، أي متمسكون بالقواعد الأصلية للسلوك الجمعي والعرف، ولهذا السبب يكون الريف أبطأ من حيث التغير بنوعيه الثقافي والاجتماعي عن الحضر.

---

[1]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص100-102.

2– سيطرة الدافع الديني على القرويين، في تفسير مختلف الظروف المحيطة بهم. وكذا فهم أكثر تمسكا بالقواعد الدينية. ومن جهة المؤسسات الدينية كالمساجد، فإنها عادة أقل من حيث العدد ومن حيث الاستعداد أيضا، هذا بالإضافة إلى أن القادة الدينيين في القرية عادة أقل دربة وتخصصا، وكثيرا ما نجد أن هؤلاء القادة الدينيين يقومون بأعمالهم على سبيل التطوع أو أنهم لا يعملون كمحترفين طول الوقت بل يزاولون أعمالا أخرى بجانب عملهم الديني.

3– ومن المظاهر المميزة لأهل الريف تركيزهم على عوامل العصبية والنسبية.

4– من مظاهر التنظيم السياسي والإداري المعتمد من قبل أهل الريف، الاعتماد على الأسر القوية الكبيرة العدد.

5– من ناحية التنظيم الثقافي والخدمات التعليمية والاجتماعية، نجد أن المعاهد والمؤسسات الثقافية والتعليمية قليلة، كما يلاحظ تفشي ظاهرة الأمية في الريف أكثر من الحضر.[1]

2-2- البناء الاجتماعي:

هناك تباين في تحديد مفهوم البناء الاجتماعي من بلد لآخر، جاء مختلفا من وراء المؤثرات الفكرية والفلسفية والعلمية، والمرحلة التطورية **للمجتمع** الإنساني، والنظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع.

❖ **تعاريف المفكرين الغربيين للبناء الاجتماعي:**

ذهب علماء الاجتماع والإنسان البريطانيين من أمثال **هربرت سبنسر وراد كليف براون**، إلى إبراز التشابه بين مكونات البناء الاجتماعي ومكونات البناء العضوي، تأثرا بنظرية **جارلس دارون** التطورية. في حين نرى آخرون، في تحديدهم لمفردة البناء الاجتماعي، يأخذون من ميدان الدراسات الاجتماعية **لمجتمعات** بدائية مثل: **دراسة ايفا نس برجرد وفرث التا** التي توقفت دراستهما عند

---

[1]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص102-103.

حدود علاقة الجماعات الاجتماعية ولم تصل إلى علاقة الوحدات الاجتماعية الأكبر من الجماعات، وهذا أمر طبيعي لأنهما درستا **المجتمعات** القبلية.

ما سبق ذكره، تشكل المحاولات الأولى لتحديد مفهوم البناء الاجتماعي، والتي كانت قد سبقتها دراسات تناولت العلاقات القرابية ونظم **المجتمع**، إلا أنها لم تهدف دراسة البناء الاجتماعي بشكل مباشر ومقصود.[1]

في حين انصب اهتمام العلماء الأمريكيون في دراستهم للبناء الاجتماعي، على دراسة **مجتمعهم** المعاصر، ولم يدرسوا القبائل البدائية في **مجتمعهم –الهنود الحمر–** أو قبائل **مجتمعات** غير **مجتمعهم**. وقد كان لهم الفضل في إضافة جملة من المفردات والمفاهيم، مثل: **النسق البيئي**، و**الوظيفة المستترة والظاهرة**، و**النفوذ الموقعي**، و**الامتصاص الثقافي**، وغيرها من المفردات ذات الصلة بالبناء الاجتماعي.[2]

ومن بين هؤلاء الباحثين الأمريكان نجد **تالكوت بارسونز** الذي حدد البناء على أنه: « **مجموعة أنساق متكاملة في ارتباطاتها ومتكافلة في وظائفها.**» وقد حدد أربعة أنساق للبناء:
النسق الاجتماعي، النسق الثقافي، النسق العضوي، النسق الشخصاني. ولم يشر إلى باقي الأنساق **كالسياسي، الاقتصادي**، و**العسكري**..

كما يشير إلى أن كل نسق يتألف من فروع معتمدة الواحد على الآخر في ترابطها وفي انجاز وظائفها. وما تجدر الإشارة إليه، أن **بارسونز** ركز بشكل مكثف على تكامل فروع النسق الذي يعني اتساقها وارتباطها وما تؤول إليه من بلورة وظيفة النسق العامة فتعطي صورة شاملة عن النسق. إذ أنه من الطبيعي أن يؤدي اختلاف درجات ارتباط الأنساق، والذي يرتبط في جوهره بنوع آليات الضبط

---

[1]– معن خليل عمر: **البناء الاجتماعي –أنساقه ونظمه–**، الطبعة الأولى، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت: المركز العربي لتوزيع المطبوعات، 1992، ص24-25.

[2]– المرجع نفسه، ص44.

الاجتماعي السائدة في **المجتمع**، من قيم وقواعد وقوانين اجتماعي، إلى إضعاف رصانة النسق داخل البناء الذي قد يدفعه إلى عدم رسوخه في هيكليته البنائية ومن المحتمل تغيره كليا. نتيجة لذلك، يرى **بارسونز** أن العامل الفعال في تقوية النسق داخل البناء هو تفاعل الشخص الايجابي مع آلياته الضبطية. أي أنه يمتثل لها دون مقاومة أو معارضة، وخلاف ذلك يضعف تماسك وتكامل فروع النسق.[1]

في ذات السياق، ميز **روبرت مرتن** بين نوعين من الأبنية: الأولى **اجتماعية** التي عنى بها **مجموعة علائق اجتماعية منتظمة تقوم بربط أعضاء الجماعة أو المجتمع بعضهم ببعض.** والثانية **ثقافية** عنى بها **مجموعة قيم معيارية منتظمة تتحكم بسلوك الشخص داخل الجماعة أو المجتمع**.[2]

بيد أن محتويات البناء الثقافي هي نفسها محتويات النظام الاجتماعي. فالمكونات الثقافية وآلياته، ما هي سوى وسائل ضبطية تمثل محتوى النظام الداخلي للأنساق والبناء.[3]

من جهة أخرى، يخضع البناء الاجتماعي لتغيير دائم. فهو ينمو، ويضمحل ويتجدد، ويتواءم مع ظروف شديدة التباين، ويمر بتحويلات واسعة في مجرى الزمان. ويخفي جانبه المعاصر سر ماضيه. ولكي نفهم البناء الاجتماعي لابد لنا أن ننظر إليه في العملية التاريخية، باحثين عن الاستمرار، وملاحظين أيضا كيفية ظهور الاختلافات، وبعبارة أخرى لابد لنا أن نكتشف اتجاه التغيير وإلا كانت كل الجهود عديمة المعنى.

فالتغير الاجتماعي عملية تستجيب لأنماط عديدة من التغير كالتغيرات في ظروف الحياة التي يصنعها الإنسان، والتغيرات في اتجاهات ومعتقدات الناس، والتغيرات التي تخرج عن نطاق تحكم الإنسان

1– معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص35-36.

2– المرجع نفسه، ص39.

3– المرجع نفسه، ص45.

وتعود إلى الطبيعة البيولوجية والفيزيقية للأشياء. ومنه فالتغير الاجتماعي يرتبط بنظم كبيرة ثلاث: **البيوفيزيقية، والثقافية، والتكنولوجية**.[1]

بناءا على ما سبق ذكره، يمكن القول بأن البناء الاجتماعي أو الهيكل الاجتماعي يعني:« **عدة كيانات قوامها المؤسسات والتنظيمات والجماعات الاجتماعية، لا تتسم بترابط متوازن بسبب تفاوت نضجها وضعف نشاطها وافتقار بعضها لأعضاء فاعلين ونفوذ ناشط، لكنها جميعها تملك آليات ضبطية تقوم بتنظيم مناشط وإشباع حاجات الأشخاص ضمن الهيكل المكونة له.**» والهيكل لا يشير أو يدلل على **المجتمع** بشكل مباشر، بل يعني مقوماته التنظيمية بما فيها وسائله الضبطية. أي لا يتضمن الأفراد بشكل مباشر، بل التدرجات الموقعية التي يشغلها الأشخاص وتوجيه أفعالهم وأفكارهم وإشباع حاجاتهم.

إذن، الهيكل الاجتماعي يعني الصورة الشكلية لمكونات **المجتمع** بينما ينطوي **المجتمع** على المحتوى الفعلي الحقيقي للصورة الشكلية، أي الهيكل الاجتماعي، ضمن **الأسرة** و**المدرسة** و**الجامعة** و**المعمل**.. كما أن دراسة سلوك وتفكير الأشخاص لا يعطي الصورة الكاملة والمباشرة للهيكل الاجتماعي، أو لكياناته، بل إن دراسة مواقع التنظيم وعلائقها وضوابطها توصلنا إلى معرفة أوجه الهيكل الاجتماعي أو أحد كياناته وما تقوم به من تأثيرات على سلوك وتفكير الأشخاص.[2] لذلك يشكل البناء الاجتماعي إطار ووعاء للتفسير.[3]

2-3- العلاقات الاجتماعية:

نتصادف في إطار دراسة علم الاجتماع بمعنيين أساسيين لاصطلاح "**العلاقة**" وهما:

---

[1]– ر.م. ماكيفر وشارلز بيدج: **المجتمع**، ترجمة: سمير نعيم أحمد، الجزء الثالث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1971، ص893.

[2]– معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص 45-46.

[3]– عبد الباسط عبد المعطي: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981، ص32.

1- اصطلاح **علاقة** بمعنى وضع محددا ل"أ" و "**ب**"، وضع قائم على **التأثير المتبادل ناشئ بدون أن تكون وراءه رغبة واعية أو قصد ذاتي**، مثل: **مفهوم علاقات الإنتاج.**

2- بمعنى **التأثير الواعي** أو **الفعل المعنى الذاتي الموجه من "أ" بالنسبة ل "ب" والناشئ من الوعي بارتباط ذاتي معين.** مثل: **مفهوم علاقات الصداقة.**

ونحن ننطلق هنا من أن العلاقات الاجتماعية تتشكل من كلا النوعين. ويمكننا الوصول إلى تعريف عريض يشمل كلا النوعين، أيضا خاصة إذا رجعنا إلى التعريف الذي ذهب إليه **زنانيكي** فإننا سنعتبر العلاقات الاجتماعية هي: « **نسق معين ثابت يشمل طرفين سواء كانا فردين أو جماعتين تربطهم مادة معينة أو مصلحة أو اهتمام معين، أو قيمة معينة تشكل قاعدة لتفاعلهم بجانب أنها أي العلاقات هي نسق معين من الواجبات والمسؤوليات أو وظيفة مقننة للطرفين بحيث كل طرف ملزم بأدائها نحو الطرف الآخر**.» ويمكن القول، بشكل آخر، أن العلاقات الاجتماعية هي نسق التفاعل المنظم بين شريكين على أساس خطة محددة.[1]

وعليه تكون العلاقات الاجتماعية الطبيعية والثابتة هي العنصر الثابت الذي يوحد الناس في **مجتمعات** أو مجموعات اجتماعية و يحفظ لها وجودها واستمرارها.[2]

2-3-1- الروابط الاجتماعية:

إن الرابطة الاجتماعية هي جملة علاقات وارتباطات ناشئة بين أعضاء أي **مجتمع** بشري. بهذا المعنى، يمكن تحديد الرابطة الاجتماعية كنسق منظم للعلاقات والنظم ووسائل الضبط الاجتماعي، التي تحفظ تماسك وتطور الأفراد والجماعات الثانوية في وحدة وظيفية. وبالتالي، فانه يمكن أن تكون هناك أنواع مختلفة من الروابط الاجتماعية. **ففي الجماعة التي يشترك فيها الأولاد باللعب هي نوعية معينة من الرابطة الاجتماعية، والحزب السياسي الذي يشترك فيه الأعضاء بنشاط معين**

---

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص100-102.

[2]- المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

حول هدف معين هو نوع آخر من الرابطة الاجتماعية، وفي المجتمع المحلي توجد نوعية ثالثة من الرابطة الاجتماعية وهكذا.[1]

كما يمكن أن نؤكد على **أن الاتصال المكاني**، و**الاتصال النفسي** وكذا **الاتصال الاجتماعي**، من بين العناصر المكونة للروابط الاجتماعية، ومن بين الأشياء التي يتوقف عليها تطور أو تخلف هذه الروابط في التجمع البشري ككل.

وهذا من منطلق أن الاتصالات تنشأ في المراحل الأولية لتشكل الروابط الاجتماعية بين الأفراد، كما تنشأ أيضا بين الأفراد الذين ارتبطوا فعلا بنسق معقد من العلاقات.

2-3-2- العلاقة بين مفهومي العلاقات الاجتماعية والارتباط الاجتماعي:

يجب أن نميز بين مفهوم **الارتباطات الاجتماعية** و**العلاقات الاجتماعية**، ولا نتصور أنهما يحملان نفس المعنى. ذلك أن **الارتباط الاجتماعي** هو أحد عناصر **العلاقة الاجتماعية**، إلا أنه لا ينفيها.

فالعلاقة الاجتماعية هي نسق معقد ينشأ من خلاله **ارتباط اجتماعي معين** بين طرفين ناتج من طبيعة حلقة الوصل بينهما، بل من طبيعة واجبات كل منهما نحو الآخر، أما العلاقة فهي ليست أكثر من نظام للارتباطات.[2]

2-4- النظم الاجتماعية:

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص128-129.

[2]- المرجع نفسه، ص104.

يدرك **المجتمع** أن الاتصال عملية اجتماعية فيقيم نظما لتحقيقها. ومعظم هذه النظم، يخطط لها من قبل هيئة أو أخرى، غير أن بعضها يحدث نتيجة ترتيبات ودية أي غير رسمية بين أناس ذوي مصالح واهتمامات متشابهة ويرغبون في أن يكونوا على صلة ببعضهم البعض.[1]

في هذا الإطار، تعبر النظم الاجتماعية عن نسق معين من المؤسسات والتنظيمات التي تضبط سلوك أعضاء التجمعات البشرية، إذ تقوم هذه النظم بدور هام في ثبات العلاقات الاجتماعية، من خلال ضمانها لتأدية أعضاء الجماعات لواجباتهم.

إذ أن لكل نظام من النظم الاجتماعية وظائف أساسية في **المجتمع**، وبدون هذه الوظائف لا يتسنى له أن يستمر ولا أن يحقق الاجتماع الغرض الذي قام من أجله. وعلى ذلك فأهم ما يميز النظم الاجتماعية، كنوع من أنواع المعايير السائدة في **المجتمع**، هو **أهميتها الوظيفية**. ومن النظم الرئيسية الأساسية في حياة **المجتمعات** نجد: **النظم التربوية، النظم الاقتصادية، النظم السياسية، النظم الدينية**.[2]

2-4-1- تعريف النظم:

يمكن تحديد النظام الاجتماعي، على أنه مجموعة معايير وقيم وقواعد وقوانين اجتماعية، مستخرجة من ثقافة وتجارب **المجتمع**. إذ تعمل على تماثل الأفراد لها وربطهم بكيانات الهيكل الاجتماعي بوساطة **آلياته الضبطية**. ومن تلك الآليات نذكر: **التنشئة الأسرية، الطقوس الشعائرية، العقوبات، المكافآت**، و**جماعة الضغط**، و**الرأي العام**.

هذا النظام الذي يتأثر بحركية **المجتمع** الإنساني، ويتشعب مع تشعب مناح الحياة، وتشطر فئات المجتمع وتخمر فكره.

---

[1]- د.ج.فوسكت: **سبل الاتصال –الكتب والمكتبات في عصر المعلومات–**، ترجمة: حمد عبد الله عبد القادر، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1993، ص35.

[2]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص73.

ومنه يعد النظام الاجتماعي **مرآة التطور الاجتماعي والفكري**، فإذا كان المجتمع **بدائيا فان نظامه الاجتماعي يكون بدائيا**، وإذا كان متحضرا **فان نظامه يكون متحضرا**. [1]

كما أنه في إطار هذا النظام، تتم مجموعة من الأدوار الاجتماعية المعينة، وتحتاج عملية تحقيق أهداف النظام وسائل ومؤسسات معينة. وهذه الوسائل يمكن أن تكون **مادية** أو **رمزية** أو **مثالية**. مثلا: **الكنيسة كنظام ديني تتطلب وسائل مادية كمبنى الكنيسة وأثاثها** و**رمزية كالصليب، الأيقونة، ومثالية هي إيمان المؤمنين وتأثير هذا الإيمان على سلوكهم**. [2]

في ذات السياق، يحيط بالنظام الاجتماعي سياج من السلوك الجمعي والعرف والقانون **–وليست كل وظيفة متصلة بعادات اجتماعية تكون نظاما اجتماعيا–**، بل لابد أن تكون الوظيفة أو الوظائف وما يكتنفها من الأجزاء الهامة في البنيان الاجتماعي. كما أن الوظائف وما يحيط بها أي النظام كله يمتاز بالتقارب الموجود بين أجزائه، وبالتنظيم الذي عليه هذه الأجزاء، وكذلك بالغرض البين الذي تخدمه. ومن الجلي أنه بدون السلوك الجمعي والعرف والقانون، لا يمكننا أن نتصور قيام أي نوع من أنواع النظم الاجتماعية، فمثلا **النظام الأسري** نجد له **وظائف هامة في المجتمع**، كما نجد حوله **مجموعة من السلوك الجمعي** و**العرف** و**القانون**، تحيطه **بسياج**، وهو في نفس الوقت يكون **جزءا هاما من أجزاء البنيان الاجتماعي**. فمثلا: **كيف يختار الزوج زوجه "سلوك جمعي" وكيف يخطب القرين قرينه**، و**كيف يعيش كل طرف مع الآخر**، كلها تعتبر من **أنواع السلوك الجمعي**. ثم نجد من **العرف ألا يخون أي طرف الطرف الآخر**، أما من ناحية **القانون فنجد القوانين الخاصة بالتسجيل والنفقة وغير ذلك**. [3]

2-4-2- خصائص النظم الاجتماعية:

---

[1]– معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص108.

[2]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص108-109.

[3]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص37.

باعتبار أن النظم الاجتماعية هي الأعمدة أو الأسس أو القواعد الأساسية التي يقوم بفضلها بناء **المجتمع**، يمكن تلخيص أهم خصائصها فيما يلي:

❖ **خارجية:**

من أبرز الخصائص التي تتميز بها النظم الاجتماعية، هي أنها "**خارجية**" بمعنى أنها خارجة عن مستوى أو نطاق الإنسان الفرد، باعتباره عضوا في الجماعة، فهي تتعالى على خصائص الأفراد ونزعاتهم. فنحن إذا ما استخدمنا الاصطلاح السوسيولوجي "**نظام**"، لكي نشير إلى مجموع المعتقدات والقواعد الخاصة بأساليب السلوك التي تستند في أصولها إلى مصادر جمعية وجماعية، التي تتمايز عن طبيعة التصورات الفردية، ومن ثم لا يصدر الوعي الجمعي إطلاقا عن الوعي الفردي.

ومنه، تم الاتفاق على أن النظم الاجتماعية هي نتاج جمعي اجتماعي، فلم تصدر النظم عبثا أو بطريقة عشوائية، بل صدرت عن كائن متسام ذلك هو **المجتمع**، وما يمتاز به من روح الكل كما يسميه **ستيثال** وهو **الروح الجمعي**. الذي عنه تصدر القيم والأساطير والذي عنه تنبثق التقاليد والتصورات، وهو مبعث نظم الفن والقانون ومهبط الأخلاق والعادات الخلقية.

ومن ثم تتسم النظم الاجتماعية بسمة **الحياد** و**الموضوعية** و**الاستقلال**، فهي بمثابة أشياء اجتماعية لا تتأثر بالأفراد كأفراد، وإنما تنجم عن ذلك الكل الجمعي الذي هو أكبر من مجموع الأجزاء.

ومنه، نرى كيف صارت النظم والتصورات الجماعية، خارجة عن نطاق الفرد، وكيف تجبره في نفس الوقت، لأنها تمارس نوعا من **القهر الأخلاقي** أو **القسر المعنوي**، وهذه خاصية أساسية أخرى للنظم الاجتماعية.

❖ **الضغط الاجتماعي: –الوظيفة الجبرية للنظم الاجتماعية–**

يخضع الإنسان الفرد للنظم الاجتماعية، باعتبارها قواعد فرضت من **المجتمع**، وصدرت عن الكتلة الجمعية. إذ يمارس أنماط سلوكه الاجتماعي تحت ضغط الضوابط الجبرية لنظم المجتمع، متبعا مضامين الثقافة، من **لغة** و**أساطير** و**أمثال شعبية** و**مظاهر فلكلورية**.[1]

وهي إن تعبر جميعها عن جبريتها وجمعيتها وضرورتها و قبليتها، لصدورها عن ماضي **المجتمع** بتراثه وثقافته ونظمه وأساطيره.

❖ التكامل الوظيفي:

يقول الوظيفيون من أمثال **فوستل دي كولانج** و **ميرتون** أن النظم الاجتماعية تتميز بخاصية **التفاعل**، لأنها تتساند وتتعامد فيما بينها داخل أنساق البناء الاجتماعي، ونظرا لاعتمادها المتبادل، تفسر النظم بعضها بعضا.

مثال:

نجد أن هناك اعتماد متبادل بين نظام الأسرة، وما يتكامل معها من نظم أخرى، فإذا كانت الأسرة هي أقدم النظم التي يقوم عليها البناء الاجتماعي. تدعمها وتتساند معها نظم متكاملة كالمهر وصلته بنسق الاقتصاد، ونظام الزواج وما يتصل به من نظم أخرى "**مونوجامية**"*[2] و"**بوليجامية**".*[3]

كما ويستند نظام الزواج نفسه، إلى أصول دينية تتصل بنوع الملة وشكل العقيدة، وتدعمها في نفس الوقت الشرائع ونظم القانون التشريعية، وما يتصل بها من قوانين الأحوال الشخصية للمسلمين وغير المسلمين، ومدى ارتباطها بحالات الزواج و الطلاق، وما يتبعها من تغير في نظم الملكية والميراث والتبني. ومن هنا نرى كيف تتكامل سائر النظم الاجتماعية برمتها حول نظام وحيد، هو النظام العائلي ودوره في بنية **المجتمع**.

---

[1]– محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي –دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية–، مرجع سبق ذكره**، ص25.

* **المونوجامية "Monogamy": هو نظام حديث للزواج، وهو زواج الرجل الواحد من الزوجة الواحدة.**

* **البوليجامية "Polygamy": نظام قديم لتعدد الأزواج أو الزوجات.**

وارتكانا إلى هذا الفهم، تقدم لنا النظم الاجتماعية، أسلوبا أو طريقة للحياة، وتوضح لنا كيفية رؤية الإنسان لثقافته و بيئته و**مجتمعه**، و تقدم لنا النظم الاجتماعية، في أي **مجتمع** من **المجتمعات**، كيف يرى **المجتمع** نفسه، طبقا لمجموعة من التصورات الجمعية والخلقية والدينية والقضائية والسياسية والمنبثقة من بيئة **المجتمع** وروحه العامة.[1]

2-4-3- أقسام النظم:

❖ النظم الاقتصادية:

يحتاج استمرار **المجتمع** ودوامه أكثر من مجرد توفر الأشياء المطلوبة والأدوات المنتجة وموارد أخرى، وإنما يحتاج بالإضافة إلى ما تقدم، ولكي يستطيع أن يسد حاجاته الأساسية، إلى وجود نظم لتوزيع وسائل الإنتاج والإنتاج نفسه على الأفراد المنتمين إليه، بطريقة سديدة ذات نسق وكفاءة.
وتشكل الآراء الأساسية والمعايير الاجتماعية التي تحيط بظاهرة توزيع الأشياء المطلوبة أو النادرة، يطلق عليها "**النظم الاقتصادية**"، وهي كغيرها من النظم الاجتماعية الأخرى عبارة عن وظائف حيوية في البنيان الاجتماعي.[2]

❖ النظم السياسية:

وهي النظم المرتبطة بإقامة السلطة وتدعيمها وكيفية تنفيذ مبادئها. مثل: **الحكومة** و**البرلمان** و**الشرطة** و**الأحزاب السياسية** وما إلى ذلك.[3]

وفي بعض **المجتمعات** قد لا تكون هناك دولة بالمعنى المعروف لدينا، ولكن يوجد النشاط السياسي، ويوكل أمر القيام بوظائفه إلى سلطات أخرى في **الأسرة** أو **العشيرة** أو **العصابة**.[4]

---

[1]- محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي -دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية-، مرجع سبق ذكره**، ص26-28.

[2]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص83-84.

[3]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص110-111.

[4]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص80.

❖ **النظم الثقافية والتربوية:**

وهي النظم المقامة من أجل تدعيم الثقافة وتطويرها، ولتربية الأجيال الجديدة إلى جانب نقلها للقيم الثقافية **للمجتمع** من جيل إلى آخر. مثل: **الأسرة، المدارس** و**المعاهد العلمية والفنية** وما إلى ذلك.[1]

فالإنسان بدون تدخل النظام التربوي، عبارة عن كتلة متحركة من الهمجية الحيوانية، لا يعرف لغة أو دينا أو قيما اجتماعية. إذ بفضل التربية بوسائلها المختلفة، وفرصها المتعددة، يتحول هذا المخلوق إلى إنسان اجتماعي يعرف حقوقه وواجباته، وحقوق الغير أيضا، يتكلم بالوسائل الرمزية المختلفة بدلا من الإشارات والمصطلحات البدائية التي تستخدمها الحيوانات.[2]

❖ **نظم اجتماعية:**

بالمعنى الضيق للكلمة، لأن النظم الاجتماعية بمعناها الواسع تشمل جميع النظم السابقة وغيرها. أما ما يقصد هنا فهو **النظم السوسيولوجية**، ونعني بها النظم التي تراقب سلوك أعضاء الجماعة أو النظم الطقوسية، كما سماها **هربرت سبنسر**، و التي أقامت أساليب لتطابق سلوك الأفراد مع الأوضاع الأخلاقية، منها: **ما يشكل اتحادات أو جماعات تطوعية...الخ**

وهذه النظم تنظم الاتصالات البشرية اليومية، لتسهيل التفاهم المتبادل وضمان السير المنتظم للحياة اليومية.

فطرق التحية وعبارات المجاملة والتهنئة، كذلك **تنظيم حفلات الزواج** و**إقامة الاجتماعات وطرق التوجه إلى كبار الشخصيات** وما إلى ذلك من **ظواهر الحياة الاجتماعية**، ينظمها نسق

[1]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص111.

[2]– محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص73.

معقد من النظم الاجتماعية غير الرسمية، على الرغم من أنها لا تقل عن النظم الرسمية قوة ونجاحا في تأثيرها على أي تجمع بشري.

❖ **نظم دينية:**

وهي النظم التي تنظم علاقة الإنسان بالقوى العليا، أي القوى غير المحسوسة والمؤثرة خارج الملاحظة الامبريقية للإنسان. أو النظم المتعلقة بعلاقة الإنسان بالأشياء أو القوى المقدسة.

وفي بعض **المجتمعات** للنظم الدينية نفوذ قوي على سير التفاعلات والعلاقات الاجتماعية.

وان ما يميز هذه النظم التي تمت الإشارة إليها، هو أنها نظم رئيسية بمعنى أنها تظهر في جميع أنماط الحضارات و**المجتمعات** البشرية لتنظيم وظائفها الاجتماعية.[1] كما يتصل الدين كنظام اجتماعي رئيسي، بعدد من المؤسسات و النظم الاجتماعية الفرعية، التي منها **الاحتفالات الدينية** و**الأماكن المقدسة** و**دور العبادة** وغير ذلك من الأمور المتصلة بالعقائد الدينية.[2]

2-4-4- المجتمع والنظم الاجتماعية:

لقد دعا **مونتسكيو Montesquieu** إلى تطبيق القانون الطبيعي في دراسة **المجتمعات**، فأصبح **المجتمع** طبقا لهذه النظرة نسقا من الأنساق الطبيعية، يستطيع فيه الدارس الاجتماعي، أن يفسر كل ما يدور على مسرح **المجتمع** من أفكار وتصورات وقيم وضوابط.

وتشكل النظم والأنساق الأسس الأولى التي إليها يرتكز ويقوم البناء الاجتماعي، ذلك الذي يستند أصلا إلى قواعد رئيسية، **كالقانون** و**الاقتصاد** و**السياسة** و**الدين** و**الأخلاق** و**القيم**، والتي تشكل نظما اجتماعية.

---

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص110-112.

[2]- محمد عبد المنعم نور: **مرجع سبق ذكره**، ص91-92.

كما يأخذ كل نظام اجتماعي دوره داخل إطار البناء الاجتماعي، ومن ثم تصبح النظم الاجتماعية هي **الهيكل الاستاتيكي الثابت**، أو ما يسميه **كونت بالقانون الأول للاستاتيكا الاجتماعية**.

ويتعلق هذا **القانون الاستاتيكي**، بتلك الارتباطات الداخلية للنظم الاجتماعية في علاقاتها المتساندة، تلك تحددها ما يسميه **رادكليف براون** بشكل أو هيئة أو صورة الحياة الاجتماعية. وتترابط تلك العلاقات ترابطا وظيفيا بين **نظم سياسية واقتصادية ودينية وخلقية**، ويقوم بينها نوع من التساند والاعتماد المتبادل.

إضافة إلى أن النظم تتغير طبقا لحركة الزمان الاجتماعي خلال تيار التاريخ، الأمر الذي تطرأ معه التغيرات الجزئية البطيئة على شكل البناء الاجتماعي.[1]

2-5- الجماعات الاجتماعية:

تجمع الرابطة الاجتماعية الأفراد في جماعات ثابتة محددة، تختلف أشكالها وأنواعها. هذه الجماعات قد تكون **ثابتة نسبيا**، مثل: **الجماعات الرياضية، الجماعات الثقافية، جماعة زملاء العمل...الخ**. كما يمكن أن تكون **متحركة ومتغيرة**، مثل: **تجمع الناس في انتظار وسيلة مواصلات معينة**، أو **تجمعهم في دار للسينما لمشاهدة فيلم**. بل **إن قراء صحيفة معينة يشكلون جماعة اجتماعية معينة** أي تجمعها رابطة معينة بشيء معين وهو **الجريدة**.

إذن، فانتماء الإنسان إلى هذه الأشكال المتنوعة للحياة المشتركة، يقودنا إلى تحديد بيان طبيعة **الزمرة الاجتماعية** للوصول إلى اصطلاح **الجماعة الاجتماعية**.

فالزمرة كمجموعة من الناس تتميز على أساس امتلاكها لسمات معينة، مكونة لها نوعية اجتماعية معينة. وهذه نوعية تمتلك سمات عامة، تميزها عن غيرها من النوعيات الاجتماعية الأخرى التي يتكون

[1]- محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي-دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية-، مرجع سبق ذكره**، ص11-12.

منها **المجتمع**. وعلى أساس هذه النوعيات الاجتماعية بتقسيماتها المختلفة، يمكن أن تقوم الروابط الداخلية لكل نوعية، ويمكن أن تتشكل النظم والمؤسسات الخاصة بكل منها. وعندما تنشأ هذه النوعية الاجتماعية روابط داخلية لها، فنحن يمكن أن نجزم بتحولها إلى جماعة اجتماعية.

2-5-1- مفهوم الجماعات الاجتماعية:

يستخدم مفهوم الجماعة كاصطلاح له حجم عريض يشمل جميع أنواع الاتحادات البشرية، التي تتميز بروابط وعلاقات اجتماعية محددة لها صفة الاستمرار، ولو لفترة زمنية قصيرة نسبيا. فهو يعني بذلك كل الأشكال الثابتة للحياة المشتركة بين الناس.[1]

كما تحدد الجماعة الاجتماعية على أنها وحدة اجتماعية تتكون من مجموعة أفراد آدميين **-اثنان فما فوق-** بينهم تفاعل اجتماعي متبادل، وعلاقة صريحة. ويتحدد فيها للآدميين أدوارهم الاجتماعية، ومكانتهم الاجتماعية، ولهذه الوحدة الاجتماعية مجموعة معايير وقيم خاصة بها تحدد سلوك آدمييها **-على الأقل في الأمور التي تخص الجماعة-**، سعيا تحقيق هدف مشترك وبصورة يكون فيها وجود الآدميين مشبعا لبعض حاجات كل منهم.[2]

مما سبق يمكن استخلاص الشروط الرئيسية لوجود الجماعة فيما يلي:

1- الجماعة تتشكل حينما تكون هناك علاقة ليس بين الفرد **-أ-** والفرد **-ب-** فحسب، وإنما بين كل منهما والفرد **-ج-** أيضا، وذلك في إطار تنظيم اجتماعي واحد.

ومنه تتحدد الجماعة الاجتماعية، كما سبق، وأن ذكرنا بثلاثة أفراد وليس بفردين مثلا، على الرغم من أن بعض علماء الاجتماع يرون أن فردين يمكنان أن يشكلا جماعة، بيد أن الفردين يشكلان

---

[1]- محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي -دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية-، مرجع سبق ذكره**، ص133.
[2]- معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص93-95.

شكلا معينا من العلاقة الاجتماعية التي ليس لها طابع وسمات العلاقات الناشئة في الجماعات الاجتماعية الكبيرة.

2- كما أن ظهور الجماعة مرتبط بوجود تنظيم داخلي لها، أي وجود مؤسسات وأشكال للضبط الاجتماعي ونماذج للسلوك والفعل داخلها. و يمكن أن توجد جماعات غير رسمية ولا تملك مؤسسات أو تنظيمات رسمية، ولكنها تؤثر من خلال التنظيمات غير الرسمية، التي يمكن أن يكون لها تأثير غير عادي على سلوك أعضائها. وهكذا، فان التشكيل السكاني الذي لا يملك تنظيم داخلي، لن نطلق عليه مصطلح الجماعة.

3- كما يفترض وجود قيم خاصة أو مركز لتوحيد الجماعة، مثلا: **شعار أو فكرة معينة**، وهي ضرورية للإحساس بالانتماء للجماعة.

وفي وسط هذه القيم أو على أساسها يتطور الشعور الخاص بالوحدة المنعكس في كلمة "**نحن**"، الذي يعكس أساس الرابطة النفسية لأعضاء الجماعة في وحدة الفعل وتضامن الجماعة في مواقفها.

4- إضافة لهذا كله، فان الجماعة لابد أن تملك مبادئها الخاصة المنفردة، أي التي تميزها عن الجماعات الاجتماعية الأخرى. هذه المبادئ على أساسها يتحدد انتماء أعضائها لها وليس لجماعة اجتماعية أخرى، وبالتالي يتحدد الوعي ب"**هم**" أو " **الآخرين**". وهذه المبادئ يمكن أن تكون له **أيديولوجية معينة** أو **ملكية أشياء معينة** أو **العيش في منطقة معينة** أو **أداء طقوس معينة** وما إلى ذلك.[1]

2-5-2- تصنيف الجماعات الاجتماعية:

[1]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص134-135.

إن الجماعات الاجتماعية من حيث التنظيم، تنقسم إلى عدة أقسام تبعا لإطار وجهة النظر الذي يتخذ كمقياس لتصنيفها. إذ أن الجماعات تتفاوت في خصائصها وتكوينها ووظائفها تبعا لعدة أمور منها:

1– نطاق العضوية وكيفية الاندماج في الجماعة.

2– مدة الاجتماع من حيث توقيته أو استمراره.

3– الأهداف التي دعت إلى الاجتماع.

4– التركيب والتكوين، بمعنى آخر الفئات والعناصر التي تتكون منها الجماعة.

5– درجة التنظيم الاجتماعي ومستواه.

6– طبيعة الاتصال الاجتماعي، من حيث كونه من النوع المباشر أو غير المباشر.

7– الاختيار أو الجبر في اكتساب العضوية.

كما حدد عالم الاجتماع الأمريكي **أيبنك** **E.E.Eubank** سبعة مبادئ لتصنيف الجماعات:[1]

1– الانتماء العرقي أو الأثنولوجي.

2– مستوى التطور الثقافي.

3– أشكال الأبنية الموجودة في الجماعات.

4– مهام ووظائف الجماعة في التجمعات البشرية الأكثر حجما.

5– أشكال الاتصال الغالبة بين أعضاء هذه الجماعة.

---

[1]– المرجع نفسه، ص155.

6- الأشكال المختلفة للروابط القائمة في هذه الجماعات.

7- التصنيفات المختلفة القائمة على مبادئ أخرى مختلفة عما سبق.

لنخلص إلى هذا التصنيف لأنواع الجماعات:[1]

أسس التصنيف	أنواع الجماعات	أمثلة
التفاعل	**أولية** **ثانوية**	**الأسرة، الرفقة، القرية، الجيرة، فريق العمل.** **المحافظة، الأمة، الحزب السياسي.**
النظام	**رسمية** **غير رسمية** **وسطى**	**مجلس الجامعة.** **الأصدقاء.** **الأسرة.**
الاختيار	**جبرية** **اختيارية** **مفروضة**	**الجنس البشري، السلالة، الأسرة، الجنس.** **النشاطات في الكليات.** **الانتخابات – مجلس، هيئة–**
التجانس	**متجانسة** **غير متجانسة**	**جماعة طلاب يدرسون مادة متخصصة.** **الطلاب الجدد القادمون إلى**

[1]- معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص94.

		الجامعة قبل توزيعهم.
إمكان الدخول	مقفلة محدودة مفتوحة	الطائفة الدينية. النقابة. هواة، عقيدة، مذهب سياسي.
الاستمرار	طارئة مؤقتة تدوم لفترة محددة دائمة نسبيا	تجمع حول حادثة. مسافرون في سيارة أو قطار. الجندية، لجنة. الأمة.
الطبيعة	طبيعية مصطنعة	الأسرة، القرية. معسكر.
المكان	الجيرة الجماعة المحلية الأمة	حارة معينة. قرية معينة. الأمة العربية.

الحجم	صغيرة متوسطة كبيرة كبيرة جدا	03 أفراد آدميين. طلاب في محاضرة. طلاب كلية. الجنس البشري.
الجنس	الإناث الذكور	
السن	الأطفال المراهقون الكبار الشيوخ	

❖ **الجماعات الثقافية:**

وتسمى هذه الجماعات أحيانا **بالجماعات الاثنولوجية**، وهي الجماعات التي تنتمي إليها **القبائل** و**العشائر** و**القوميات**. وقد فسر أصحاب **نظرية التطور –الداروينية–** تطور التجمعات والجماعات الاثنولوجية، كالتالي: **الأسرة كوحدة اثنولوجية أولى تبعتها العشيرة باعتبارها مكونة من عدة عشائر**، ومع **التطور الثقافي للقبائل تكونت الشعوب**، ثم تبعها **تكون القوميات كأرقى مراحل تطور الجماعات الاجتماعية الثقافية.**

1– العشرية –البطن–:

يعتبر العالم الأمريكي **ل.مورجان Morgan** من أوائل المهتمين بالعشيرة ودراستها، حيث كتب الكثير عن **عشائر المجتمع الروماني**، وأكد على وجود هذا النمط من الجماعات الاجتماعية في **مجتمعات** عديدة. وفي هذا الصدد، يمكننا أن نصنف العشائر إلى نوعين:

أولهما: كرابطة قرابية ومبدأ لقيام النظم والمؤسسات السياسية، ثانيهما: كعشيرة طوطامية*[1] لها طابع الجماعة الأسري على أساس ديني.

ويعترف أعضاء العشيرة بأن بينهم روابط قرابية دموية، ويرتبط بالعشائر ظواهر مثل: **نظام الزواج من الخارج أو نظام الزواج من الداخل**، أي تحريم الزواج داخل العشيرة أو العكس من خارجها.

والعشائر هي جماعات خاصة **بالمجتمع** البدائي، إلا أنها في بعض أشكالها يمكن أن تلعب أدوارا هامة في **المجتمعات** المعاصرة كما هو الحال في **اليابان أو الصين**.[2]

2- القبيلة:

وهي شكل أرقى من أشكال المنظمات الاجتماعية تشتمل على عدد كبير من العشائر والبطون.

وان كانت **العشرية الطوطمية** جماعة اجتماعية متميزة على أساس خصائصها الثقافية وبالتحديد على أساس إيمانها الديني. فان القبيلة تتميز على أساس وحدتها اللغوية الخاصة بها، وعلى أسس عاداتها الخاصة وأسمائها الخاصة بها **-كل قبيلة في العادة لها اسمها الخاص-**، والتي تعكس مشاعرها بالتفرد والتميز عن القبائل الأخرى.

---

* **الطوطامية هي عقيدة قائمة على عبادة الحيوان والنبات باعتبارهما الأسلاف الأولى للعشيرة، وبالإيمان بأن هناك علاقة قرابة دموية تربط أعضاء العشيرة بهذا الحيوان أو ذاك النبات. تجدر الإشارة إلى أنه سيتم التطرق إلى هذا المفهوم في علاقته بشفرة الطقوس لاحقا.**

[2]- جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص211-213.

هذا وتوجد في كل قبيلة تنظيمات شكلية أو رسمية تعمل على تأكيد وحدتها وتماسكها الاجتماعي. وبالتالي تحافظ على كيانها واستمرار وجودها، وتتمثل هذه التنظيمات في زعيم القبيلة أو مجلس الزعماء أو مجالس القبيلة التي تقوم بحل القضايا الهامة للقبيلة ككل،كما أنها تقوم بتنظيم الأعمال المشتركة كالصيد أو الاستعداد للحرب أو القيام بالطقوس الدينية المختلفة وما إلى ذلك.

وتجدر الإشارة، أن القبيلة مرتبطة بإقليم معين سواء كان كبيرا أو صغيرا، حتى ولو كانت القبيلة تعيش بأسلوب حياة الترحال، فان مجال ترحالها محدد بإقليم معين تدافع عنه ضد غزو الآخرين من الرحالة وبعض القبائل تعيش الجزء الأكبر من السنة منتشرة بعشائرها وبطونها في أماكن متفرقة، إلا أنها يمكن أن تجتمع مرة في العام أو أكثر للاحتفال معا بالطقوس الدينية المشتركة.

كما أنه من الصعب تحديد حجم القبيلة البدائية، إلا أنها من المعروف أن بعض القبائل البدائية قد وصل عدد أعضائها إلى **عشرات الآلاف من الأفراد**.

ولقد تشكلت في بعض القبائل أماكن خاصة، لتخزين احتياجات القبيلة من المحاصيل والأعلاف. خاصة مع بدء الانتقال لحياة الرعي والزراعة.

3- الشعب:

يؤدي اصطلاح "**الشعب**" معاني عديدة. ففي اللغة الدارجة قد يعني "**الشعب**" سكان القرى أو الريف. و**بالمفهوم السياسي** فان "**الشعب**" يعني الفئات العاملة وطبقات الحضر والريف على السواء. أما على مستوى **الإثنوجرافيا**، فانه يفهم من كلمة "**الشعب**" جماعة اجتماعية تقع في سلم التطور الاجتماعي ما بين القبيلة والقومية.

فالشعب يتميز بارتباط وثيق ومستمر بإقليم معين، كما أنه يمتلك لغته الخاصة، كما أن ثقافته قد تشكلت وتطورت وأصبح لها طابع مميز، إلى جانب وجود بناء سياسي له ينظم نسق السلطات

الموجودة في هذا الإقليم. إلا أن ما يميز الشعوب عن بعضها البعض بصفة أساسية هو **اختلاف ثقافتهم المادية أو اللامادية –الروحية–**.

ومنه يتبين أن الشعب اصطلاح عريض يدخل في إطاره أنواع مختلفة من الجماعات والتجمعات البشرية.[1]

4- القومية:

تؤدي القومية معاني مختلفة من بينها:

* تعني الشعب الذي حقق مستوى مرتفع من الثقافة، من التنظيم السياسي، مكونا جماعة اجتماعية لها لغة وثقافة مشتركة إلا أن الرابطة الأساسية لها هي تنظيم الدولة.

*كما تعني القومية وحدة تشكلت على أساس ثقافة مشتركة تجاوزت مستوى الثقافة الشعبية "**الفولكلور**" وأنشأت آدابها وفنونها الخاصة، إلى جانب وحدة تقاليدها التاريخية ونشأتها المشتركة.

ويجب الإشارة إلى أن القومية ممكن أن توجد بدون أن تكون لها دولتها الخاصة بها مثل: **الأمة العربية التي هي حقيقة تاريخية إلا أنها لا تمل التنظيم السياسي الموحد الذي يجمعها في إطار دولة واحدة بدلا من توزعها على عديد من الدول والنظم السياسية، وبالتالي يمكن أن نطلق عليها "أمة متعددة الدول"**. وبالعكس يمكن أن تكون هناك **دولة متعددة الأمم**، مثل: **الاتحاد السوفياتي سابقا**.

كما قد تشير القومية إلى جماعة من الناس الذين أقاموا ثقافتهم الخاصة المميزة، إلا أنهم قد لا يملكون الوجود السياسي المستقل. وعلى كل حال، فان تشكيل الدولة الخاصة بهذه القومية وتدعيمها وتطويرها، إلى جانب قدرة هذه القومية على الإسهام في الثقافة الإنسانية العامة، هما العلامتين الأساسيتين لقيام وتشكيل أي قومية. وعملية تحول القبائل إلى قوميات معاصرة هي عملية برزت في

[1]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص213-215.

السنوات الأخيرة خاصة في **القارة الإفريقية**، بعد حصول المستعمرات السابقة على استقلالها السياسي والتي بمقتضاها أقامت هذه الدول على أساس روابطها وتقاليدها القديمة قوميات حديثة.[1]

❖ الجماعات الإقليمية:

الجماعات الإقليمية هي تلك الجماعات التي يرتبط أعضائها بعلاقات وروابط مشتركة مع إقليم معين يعيشون عليه، والتجمع الإقليمي يمكن أن يكون **مدينة** أو **قرية** أو **مزرعة** أو **حي معين في مدينة**، وبمعنى من المعاني يمكن أن يكون الدولة ككل.

ومن أول أشكال الجماعات الإقليمية التي عرفتها البشرية، **القرى البدائية الأولى** التي اشتغلت **بجمع الثمار** و**صيد الأسماك** و**الرعي** و**الزراعة البدائية**، واتسم هذا الشكل من التجمع بالتنوع الكبير.

وفي جميع الأحوال فان الانتقال من حياة الترحال إلى حياة الاستقرار، كان يتم ببطء إلا أنه كان يشكل بالتدريج سمة عامة للتجمعات السكانية البدائية، وهي التجمعات التي يطلق عليها تسمية **المجتمع** البدائي الأول. وهو **المجتمع** الذي تميز بوجود نموذج ثابت للتنظيمات الإقليمية، مثل: **وجود ميدان عام لاجتماع أفراد التجمع، ومكان عام للماشية ومكان عام لتبادل السلع** وما إلى ذلك. أما الشكل الثاني من التجمع الإقليمي أو **المجتمع** المحلي بمعنى آخر فهو **القرية الريفية**. أما الشكل الثالث الأكثر تعقيدا، فهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم **المدن الصغيرة** التي تجمع بين عدة أعمال و تخصصات مثل: **الزراعة** و**الصناعة** و**التجارة**. أما الشكل الرابع و الأخير من أشكال الجماعات الإقليمية، فهو **المدن الكبيرة**، وهو شكل تتميز به **الحضارة الصناعية المعاصرة**.[2]

---

[1]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص215-217.

[2]– المرجع نفسه، ص190-192.

II-1-3- الثقافة

3-1- تعريف الثقافة ومشكلات دراستها

3-1-1- تعريف الثقافة

3-1-2- مشكلات دراستها

3-2- خصائص الثقافة

3-3- وظيفة الثقافة

3-4- منبع الثقافة ومكوناتها البنائية

3-4-1- اللغة

3-4-2- الفن

3-4-3- الأفعال الإنسانية

3-4-4- الطرائق الشعبية

3-4-5- العرف

3-4-6- القانون والنظم الاجتماعية

3-4-7- المعتقدات والقيم

3-4-8- الرموز والطقوس والأسطورة

3-4-9- العناصر المادية للثقافة

3-5- الثقافات الفرعية

3-6- الثقافة الشعبية

3-6-1- مفهوم الشعبية

3-6-2- مفهوم الثقافة الشعبية

3-7- العلاقة بين الثقافة والمجتمع

3-7-1- الاختلاف الفكري حول طبيعة العلاقة بين الثقافة والمجتمع

3-7-2- الثقافة بين الفرد والمجتمع

II–1–3– الثقافة: –Culture–

إن **الثقافة** ليست حاجة بيولوجية تولد مع الإنسان، وإنما مكتسبة من خلال السلوكات التي يتعلمها الإنسان من الجماعة الاجتماعية التي يتواجد في وسطها. كما تتميز **الثقافات** الإنسانية فيما بينها بمستوى التعقيد الثقافي ودرجته. و**الثقافة** المعقدة هي **الثقافة** التي تتكامل فيها السمات الثقافية لتشكل وحدة ثقافية مستمرة عبر إطاري الزمان والمكان. **فالثقافة** تنتقل عبر الأجيال وتستمر عبر بعدي الزمان والمكان، بفعل وسائل الاتصال الثقافية المختلفة التي تضمن حفظها في الذاكرة، **كالكتب** و**الأمثال** و**الأساطير** و**الحكايات** و**القصص**..**الخ**

في هذا الإطار، وعلى الرغم من تواجد **الثقافة** في كل شكل من أشكال تواصلنا الاجتماعي، إلا أنه من الصعب أن يحيط أو يشعر الإنسان بها. ويكمن الإبداع الخيالي **للثقافة** في قدرتها على إنتاج الرموز المستعملة في عملية الاتصال، وهذا سواء كانت رموز كلامية أو غيرها.[1] هذه **الثقافة** التي تطورت بفضل الرموز، والتي ظهرت إلى الوجود عندما تعلم الإنسان كيف يرمز للأشياء.

من جانب آخر، صحيح أن **الثقافة** تتميز بكليتها ووجودها في مختلف التجمعات البشرية، باعتبار أن كل مجتمع لديه أساليب نمط عيشه الخاص، إلا أنها تختلف من مجتمع لآخر وحتى داخل المجتمع الواحد. **فالثقافة** هي محصلة ماضي الشعب وحاضره. كما أن لكل ثقافة تاريخية نمطا ثقافيا خاصا بها يميزها.[2]

---

[1]– حياة قنفيسي: **مرجع سبق ذكره**، ص14.

[2]– يوري لوتمان، بوريس أوسبنسكي: **حول الآلية السيميوطيقية للثقافة**، ترجمة: عبد المنعم تليمة، **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا**، مقالات مترجمة ودراسات، الجزء الثاني، القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986، ص133.

3-1- تعريف الثقافة ومشكلات دراستها:

3-1-1- تعريف الثقافة:

❖ **التعريف اللغوي:**

بالعودة إلى المعاجم اللغوية، نجد أن العرب تتحدث عن **تثقيف العود**، بمعنى **إزالة ما فيه من اعوجاج ونتوء وشوك بحيث يصير مستقيما مصقلا حتى يصلح شيئا ينتفع به أو رمحا**. من هنا، يحمل لنا مفهوم **الثقافة** من خلال تراثنا القديم معنى **التهذيب** و**الصقل**، و**الرعاية** و**التسوية** و**حسن التنشئة**.

في حين نجد أن معنى **التهذيب** في **اللغات الأوروبية الحديثة** يشير إلى **الاستنبات** و**الاستزراع** و**رعاية النبات**.[1]

❖ **التعريف الاصطلاحي:**

يعد مفهوم **الثقافة** من أكثر المفاهيم تداولا وشيوعا ومن أكثرها غموضا وتعقيدا.[2] وقد استعرض **كروبير Kroeber** و**كلاكهون Kluckhohn** ما يزيد على **160 تعريفا للثقافة** و**المفاهيم المرتبطة بها**.

وكان في مقدمة هذه التعريفات ذلك الذي قدمه **تايلور Taylor** إذ يعتبر **الثقافة**:

« **ذلك الكل المركب من المعارف والعقائد والفن والأخلاق والقانون والأعراف وكل ما اكتسبه الإنسان بوصفه عضو في مجتمع ما.** »

كما كان أحدث هذه التعريفات ذلك الذي يعد **الثقافة**:

---

[1]- مرسي الصباغ: **دراسات في الثقافة الشعبية**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000، ص23.

[2]- الطاهر الليبي: **سوسيولوجيا الثقافة**، اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987، ص6.

« **ذلك الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان.**»[1]

وفيما يلي أهم التعريفات التي ركزت على جوانب مختلفة من **الثقافة:**

* منها ما جاء ليؤكد على **القيمة الرمزية للثقافة**، تعريف **وسلرنك –1964–** الذي يرى بأن **الثقافة**: « **هي كل شيء يتم إنتاجه عن طريق الخبرة الرمزية المشتركة وله القدرة على مساندتها.**»[2]

يبدو بأن هذا التعريف، يؤكد على أهمية **الجانب الرمزي في الثقافة** وخاصة **اللغة** و**الإشارات الرمزية** التي ينفرد بها الإنسان بالمقارنة مع الكائنات الحية الأخرى.

* في حين ذهب عالم الأنثروبولوجيا **مالينوفسكي B.Malinowski** إلى أن **الثقافة** تشمل فيما تشمل « **الحرف الموروثة والسلع والعمليات الفنية والأفكار والعادات والقيم.**»

كذلك أدخل **مالينوفسكي** مفهوم **البناء الاجتماعي** في إطار فكرة **الثقافة**، إذ يذكر في هذا الصدد: « **انه من الصعب فهم مصطلح البناء الاجتماعي فهما حقيقيا إلا بمعالجته بوصفه جزءا من الثقافة.**»

وقد ذهب **مالينوفسكي** إلى أبعد من ذلك حين قال:

« **إن الثقافة هي في حقيقة الأمر كل ما يتعلق بعملية تنظيم بني البشر في جماعات دائمة.**»[3]

* في ذات السياق، تتلخص **النظرية الرمزية لليزلي هوايت L.White** في تعريف **الثقافة** في أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي لديه قدرة عملية "**إضفاء الرموز**". أما الأشياء والأفعال التي يضفي عليها الإنسان معاني محددة، فيطلق عليها **هوايت** الأفكار والعقائد والاتجاهات والعواطف والأفعال، وصور التفاعل والعادات والقوانين، والنظم والأعمال والأشكال الفنية، واللغات والأدوات والآلات،

---

[1]– علي عبد الرزاق جلبي: **دراسات عن المجتمع والثقافة والشخصية**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984، ص65-66.

[2]– سعد جلال: **علم النفس الاجتماعي –الاتجاهات التطبيقية المعاصرة–**، الإسكندرية، بدون دار نشر، 1984، ص29.

[3]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص50.

وجميع الأشياء التي يخترعها الإنسان. ومنه يخرج **هوايت** بتعريف **للثقافة** كالتالي: « **الأشياء والأفعال ذات المعاني، والتي تدرس في الإطار –خارج الشخص.**»[1]

* يتميز تعريف **ميريل للثقافة بالطابع السوسيولوجي**، إذ يرى **ميريل** أن المجتمع يأتي في المرتبة الأولى، ثم تأتي **الثقافة**. فقد عرف هذه الأخيرة على أساس: « **تعلم السلوك السائد في المجتمع**.» كما أنه حدد أهم خصائصها كالتالي:

* **الثقافة** نتاج إنساني ينشأ عن التفاعل الاجتماعي.

* **الثقافة** تقدم الأنماط الاجتماعية المقبولة والتي تقابل احتياجات الإنسان البيولوجية والاجتماعية.

* **للثقافة** مغزاها بالنسبة للناس نظرا لما تتسم به من الصفات الرمزية.

* **الثقافة** تحدد شخصية الفرد بصورة أساسية.

* **الثقافة** مستقلة عن أي فرد أو جماعة.

كما تتحدد الاختلافات **الثقافية** حسب الظروف المجتمعية، منها **البيئة الجغرافية، التطور التقني، البناء الثقافي، الحدث التاريخي**.

تجدر الإشارة، إلى أنه سيتم التوسع في خصائص **الثقافة** في العنصر الموالي.

* كما يرى الفيلسوف الاجتماعي الجزائري **مالك بن نبي** أن **ثقافة** أي مجتمع من المجتمعات هي انعكاس للواقع الموضوعي لذلك المجتمع بكل ما فيه من ماديات ومعنويات، **فالثقافة**، كما عرفها في كتابه "**مشكلة الثقافة**" هي: « **مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته لتصبح لاشعوريا، تلك العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، فهي على هذا، المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.**»

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص57.

وحين تتكون **ثقافة** مجتمع ما بهذا الشكل، فإنها تخلق تاريخه حيث تولد العلاقة بين **الثقافة** والتاريخ، إذ ليس ثمة تاريخ بلا **ثقافة،** فان الشعب الذي يفقد **ثقافته** يفقد حتما تاريخه.

* من جهته، عرف عالم الاجتماع الانجليزي **اليوت Eliot الثقافة** بأنها **طريقة حياة شعب معين، يعيش أفراده معا في مكان واحد، وهذه الثقافة تظهر في فنونهم، وفي نظامهم الاجتماعي، وفي عاداتهم و أعرافهم، ودينهم.** إلا أنه، رأى **اليوت،** لا يمكن اعتبار مجموع هذه الأمور **ثقافة،** لأنها لا تمثل إلا أجزاء يمكن استخدامها في تشريح **الثقافة.**[1]

3-1-2- مشكلات دراستها:

يثير تعريف **الثقافة** عدة مشكلات، **فالثقافة** بالرغم من أنها تتميز بالعمومية في تجربة الإنسان، إلا أنها لم تمنع من تميز مظاهرها بالمحلية والإقليمية. كما أنه على الرغم مما تتسم به **الثقافة** من ثبات فهي في تغير دائم وحركة مستمرة. ومع أنها تغلف كل جانب في حياتنا، فيندر أن تدخل في نطاق تفكيرنا الواعي.

ولأجل الإحاطة بما سبق ذكره حول المشكلات التي نتصادف وإياها ونحن ندرس **الثقافة،** والتي تشكل جزءا من خصائصها، لا بأس من تقديم شرح أوفى يوضح الصورة أمامكم.

انطلاقا من الفكرة التي تؤكد على أن الإنسان حيوان مبتكر **للثقافة،** فهذا يقودنا إلى التسليم بأنها توجد لدى كل المجتمعات. فمختلف الجماعات الإنسانية تتميز بأساليب فنية تعينها على المحافظة على حياتها ومتابعة نشاطها، كما تأخذ الشعوب جميعا بشكل معين من النظام الأسري وعلاقات القرابة، وغيرها من روابط، كما تمارس هذه الشعوب نوعا من العلاقات السياسية تجنبا لحالة الفوضى، ولديها جميعا نظامها الديني، واللغة التي تنقل أفكارها، وغير ذلك من جوانب **الثقافة.**

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره،** ص65-67.

مع ذلك، من الصعب أن نجد تطابق في كل الجزئيات والعناصر **الثقافية** بين المجتمعات، بل تختلف من مجتمع لآخر، وحتى داخل البلد الواحد، ولهذا يقال إن كل **ثقافة** تعتبر محصلة تجارب ماضيه وحاضره لشعب ما، وأنه لا يمكن فهم **الثقافة** إلا بالنظر إلى ماضيها واستخدام الوثائق التاريخية والمكتشفات الأثرية.

إن **الثقافة** تمتاز بالثبات في عناصرها العامة، غير أن هذا لا يمنع من القول بأن كل **ثقافة** قد شهدت تطورا معينا، ويكفي النظر إلى الاختلافات في **مودات اللباس بين القديم والمعاصر –كلي–**، هذا وقد يكون التغير في **الثقافة** جزئيا يطرأ على **طريقة إعداد الطعام مثلا**.

وهكذا يمكن النظر إلى **الثقافة** باعتبارها ثابتة وفي نفس الوقت دائمة التغير، وتساعد عملية إدراك العلاقة بين هذين الجانبين **للثقافة**، في إلقاء الضوء على درجة مرونة **الثقافة** أو على درجة المحافظة في تلك **الثقافة**. ومنه، يمكن التمييز بين **الثقافات**، واعتبار بعضها أكثر تقبلا **للثقافة** وذلك مثل: **الثقافة الأوروبية والأمريكية**، وأخرى أكثر معارضة للتغير ومحافظة على ذلك مثل **كثير من ثقافات المجتمعات السائدة في بلاد العالم الثالث**.[1]

من جانب آخر، وعلى الرغم من تغلغل **الثقافة** في كل جانب من جوانب حياتنا غير أننا نظل غير شاعرين بها، المسألة التي أثارت عدة تساؤلات هي: **كيف يتعلم الإنسان الثقافة في الوقت الذي يكون عليه أن يؤدي دوره في المجتمع؟ وهل الثقافة وظيفة من وظائف عقل الإنسان؟ أم أنها قائمة بذاتها؟**

وكانت الإجابة على ذلك في أن **الثقافة** صفة ملازمة للإنسان، وسواء أكانت تمثل كل أو **ثقافة** خاصة أو نوعية، فإنها أوسع من أن يستطيع الإنسان الفرد أن يحيط بها. لذلك يمكن دراسة **الثقافة** كما لو كانت مستقلة عن الإنسان، وتمثل مجموعة من العناصر والسمات.

---

[1]– علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص66-67.

إضافة إلى هذا كله، تعد دراسة **الثقافة** دون اعتبار للكائنات الإنسانية التي تأخذ بها، يثير أيضا مجموعة من المشكلات الأخرى. والواقع أن هذه المشكلات تعكس واقعا واحدا، الجماعة متغيرة دائما والتي تتكون من أفراد ينتمون إليها بالميلاد ويعيشون ثم يموتون، ومجموعة الأعراف الثابتة البنيان التي تستمر وتبقى بنا على مر الزمان. مما يؤكد وجود علاقة وثيقة بين الجماعة الإنسانية وبين **الثقافة**.

مما سبق ذكره يمكن الخروج بتعريف شامل **للثقافة** في أنها:

« ذلك الجزء المكتسب بالتعلم من سلوك الإنسان. ذلك لأن أي عنصر من عناصر الثقافة ينبغي أن تكتسبه الأجيال المتعاقبة وإلا اندثر، هذا ويتعلم الناس ثقافتهم بطريقة مباشرة من خلال التربية أو بطريقة غير مباشرة من خلال العادة والتقليد أو الاستجابات الشرطية. فتعلم الفرد لعناصر الثقافة يطبع سلوكه، ويجعل ردود فعله آلية، ويؤدي تغير الثقافة عبر السنوات إلى مرونتها، وكل ذلك يجعل من الصعب النظر إلى الثقافة باعتبارها شيئا مستقلا عن الإنسان. لأن دراسة الثقافة تتمحور حول مجموعة من ردود الفعل التي يتصف بها سلوك أعضاء جماعة ما، أو نجد أناسا يسلكون سلوكا معينا أو يفكرون أو يحكمون.»

إذن:

الثقافة كيان وبناء مستقل قائم بذاته، وهي تعتبر بمثابة مظاهر للفكر الإنساني.[1]

3-2- خصائص الثقافة:

تختلف **الثقافة** باختلاف المجتمعات، وتختلف أيضا في المجتمع الواحد، في فترة زمنية معينة عنه إلى فترة زمنية أخرى. وتختلف كذلك مكونات **الثقافة** في مجتمع عن مكوناتها في مجتمع آخر، فالظروف والأحوال التي تطرأ على مجتمع ما، كثيرا ما تدفع الناس إلى أن يعدلوا من أفكارهم ومعتقداتهم ووسائل معيشتهم وأساليبهم العلمية وأنواع المعرفة لديهم. وكذا نظمهم السياسية

---

[1]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص67-68.

والاقتصادية، وأسسهم في تقويم هذه الأشياء والمعاني وغير ذلك. وهذا يعني اختلاف عناصر **الثقافة** وتغير معالمها.

وبالرغم من هذا الاختلاف والتباين، فهناك بعض الخصائص المشتركة والعامة لجميع **الثقافات** نذكر منها:

1- أي **ثقافة** تنشأ في مجتمع ما، ويظهر هذا جليا في أفعال أعضائه التي تتأثر بها.

2- تعتبر **الثقافة** وسائل لإشباع الدوافع الإنسانية في تفاعل الإنسان بعالمه الخارجي أو مع أقرانه، وذلك مثل: **السلوك الجنسي**، **الحماية**، و**المصاحبة**، و**بعض الرغبات الأخرى المتصلة باللعب**، و**الفنون**، و**الدين**، و**الفلسفة**، و**مظاهر التعبير الأخرى**.

ولقد أبان علم النفس أن **الثقافة** تتكون من مجموعة من العادات، وأن هذه العادات لا تستمر في البناء إلا إذا جلبت إشباعا. والإشباع يدعم العادات ويقويها، بينما افتقار الإشباع يؤدي إلى اختفائها. وتستمر عناصر **الثقافة** فقط عندما تضمن لأفراد المجتمع حدا أدنى من الإشباع، أو توازن معقول بين اللذة والألم.[1]

3- الاكتساب والتعلم:

بالرغم من أن كل الحيوانات لديها القدرة على التعلم، إلا أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يكون قادرا على نقل ما اكتسبه من عادات لأقرانه. **فالثقافة**، ليست غريزية، أو عضوية، أو تنتقل بيولوجيا، ولكنها تشير إلى الخصائص السلوكية التي اكتسبها الإنسان عن طريق التعلم في جماعته. فالإنسان يعتمد، إلى حد كبير، على **"الوراثة الثقافية"** فهو خلال حياته يكتسب سمات **ثقافته** بواسطة التعلم أو التلقين الذي يعني انتقال المعلومات والتجارب، إلى حد كبير، بواسطة الاتصال بالآخرين. في هذا الصدد، نجد **بارك Park** يقول: « **إن التعلم يؤدي وظائف متعددة، إذ**

[1]- حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **الثقافة -دراسة في علم الاجتماع الثقافي-**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2006، ص35-36.

يسهل التفاهم بين الأفراد الذين يؤلفون الجماعة الاجتماعية، ويعطيهم معنى الوحدة الثقافية، ويعمل على إيجاد شبكة من العادات والأعراف والتوقعات المتبادلة التي ترتبط معا في وحدات اجتماعية أو جماعات اجتماعية متباينة، وهكذا فان التعلم تبرز وظيفته وأهميته في الحفاظ على وحدة وتكامل الجماعة الثقافية في بعدها المكاني والزماني.»

وتعد **اللغة** عاملا أساسيا في هذا المجال، فاللغة وسيلة إنسانية خالصة غير غريزية توصل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية. وعليه، فهي تسمح بالتعبير عن المحتوى **الثقافي**.[1]

4- تميز واستقلال الثقافة:

وذلك عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها في حياتهم اليومية، والمقصود بذلك أن عناصر **الثقافة** يكتسبها الإنسان بواسطة التعلم من المجتمع الذي يعيش فيه، وذلك على اعتبار أنها هي "**التراث الاجتماعي**" الذي يتراكم على مر العصور، بحيث يتمثل في آخر الأمر في شكل تقاليد متوارثة.

وعلى هذا فحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن **الثقافة** عند شعب من الشعوب، فإنهم يقصدون **طرائق المعيشة** و**أنماط الحياة** و**قواعد العرف والتقاليد** و**الفنون التكنولوجية السائدة في ذلك المجتمع**، والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم.

5- الاستمرار:

تعتبر فكرة استمرار **الثقافة** فكرة أساسية في **نظرية ادوارد تايلور**، وتعني **تصفية** و**تنقية** و**مؤالفة**، وتدور هذه الفكرة حول أن كثيرا من العناصر **الثقافية** تستمر في البقاء محتفظة بصورتها

[1]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص74.

القديمة الأصلية ومتحدية كل تغيير أو تبديل، حتى وإن مس المجتمع بعض التغير المفاجئ أو التدريجي.[1]

6- كما تعتبر **الثقافة** كل معقد نظرا إلى اشتمالها على عدد كبير من السمات والملامح التي تتراكم خلال عصور طويلة من الزمن، واستعارة كثير من السمات **الثقافية** من خارج المجتمع نفسه **–المثاقفة–**.

وهو ما دفع العلماء إلى محاولة تبسيط هذا التعقيد من خلال تقسيمها وتصنيفها إلى نوعين وهما: **الثقافة المادية Material culture** وهي **الثقافة الملموسة والمنظورة Explicit**، و**الثقافة اللامادية Immaterial culture المعنوية** وهي **الثقافة الضمنية أو المتضمنة Emplicit**. حيث:

تعتبر **الماديات** إحدى الجوانب المهمة في مكونات **الثقافة**، وهي تشمل كل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة، وكل ما ينتجه العمل البشري من أشياء ملموسة. بمعنى آخر، تتمثل في مختلف المنتجات الإنسانية التي يمكن أن نختبرها بالحواس، وخاصة السمع والبصر، أي الأذن والعين، وحياتنا مليئة بألوان شتى من الجوانب البسيطة والمعقدة في **الثقافة المادية**. ومن أمثلتها: **الرمح**، **قطعة الأثاث**، و**أواني الطهي**، و**القبعة**، **السيارات**، **الآلات**...

وتنتج هذه **الماديات** عن العقل الإنساني، فلم تظهر السيارة مثلا، كقوة خارقة بدون أن تمر في خط طويل من المخترعات ابتداء من الإطارات، ومنتهيا إلى النموذج الانسيابي الأخير، وقد أضاف كل منها شيئا جديدا.

بينما:

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص74-76.

تخص **الثقافة اللامادية الضمنية** مظاهر السلوك التي تتمثل في **العادات** و**التقاليد التي تعبر عن المثل** و**القيم** و**الأفكار** و**المعتقدات**. وقد تبدو في **الآمال** و**المشاعر** و**الاتجاهات** و**التقاليد** وفي **المعرفة** و**الأفكار** و**المعتقدات**. وهي تشمل كذلك **مقدمات الأفعال**، مثل: **التصافح بالأيدي**، أو **قيادة السيارة على الجانب الأيمن أو الأيسر**...

لنلاحظ المثال الآتي: **لعبة من الألعاب الرياضية**، نجد أن **القفاز** و**المضارب** و**الملابس**، و**منصات المشاهدة هي عناصر للثقافة المادية**. أما **قواعد اللعبة**، و**مهارات اللاعبين**، و**سلوكهم وسلوك المشاهدين فهي عناصر الثقافة اللامادية**، وكل من **الثقافة المادية** و**اللامادية** يدور حول إشباع الحاجات الرئيسية للإنسان الأمر الذي يعطيه نمطه الاجتماعي الذي هو جوهر **الثقافة**.[1]

يجدر التنويه، إلى أن دراستنا تأخذ بعض ملامح **الثقافة** المادية واللامادية.

كما قسم **ميرتون Merton الثقافة** إلى ما يقوم **بالوظيفة الظاهرة Manifest function**، ومنها ما يقوم **بالوظيفة الباطنة Latent function**، وهي التي تظهر بوضوح من خلال **نظرية سياق الحال**. وذكر **ميرتون** أن مثل هذا التقسيم يمكن أن يحقق عدة أهداف هامة في مجال البحث الاجتماعي، فهو يساعد على تحليل الأنماط الاجتماعية التي قد تبدو بعيدة عن العقل والمنطق، مثل: **الطقوس وبعض المعتقدات**، وتوضيحها وتقريبها إلى الأذهان. كما يساعد على تفسير كثير من العادات والتصرفات الاجتماعية التي تصدر عن الناس دون أن يكون هناك غرض واضح منها.

وتجدر الإشارة إلى أن دراسة **الثقافة** تتطلب الأخذ بمختلف الجوانب والمظاهر.

---

[1]– أحمد أبو زيد: **البناء الاجتماعي –مدخل لدراسة المجتمع–**، الجزء الأول، المفهومات، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965، ص187-189.

إضافة إلى التعقد والتشابك الملحوظ على مستوى السمات **الثقافية** المكونة **لثقافة** مجتمع ما، نجده أيضا على صعيد السمة **الثقافية** الواحدة، ويجعلها تشتمل على ممارسات وطقوس وعادات تمتزج كلها معا لتؤلف سمة **ثقافية** واحدة، مثل: **الطوطمية** و**الأكسوجامية** و**عبادة الشمس** وغيرها.

في هذا الإطار، تساهم **العموميات الثقافية** في العمل على وحدة المجتمع وتكامله وتماسكه، في حين تلعب **الخصوصيات الثقافية** في ظهور التمايز والتغاير والتفاوت داخل المجتمع الواحد.

ويتوقف التجانس **الثقافي** على التناسب بين العناصر الثقافية العموميات والخصوصيات، وكلما زادت العموميات زاد التجانس والعكس بالعكس.

إذن دراسة **الثقافة** ليس البحث عن السمات وتعقدها، بل هو دراسة عوامل تكاملها وتجانسها.[1]

7- التراكم والانتقال:

إن الأفكار والمهارات وغير ذلك من سمات **الثقافة،** تنتقل من جيل إلى جيل، وتتراكم عبر الوقت، وتنمو بسرعة، إذ يضاف إليها سمات ثقافية أخرى جديدة. فالفرد يمكن أن ينمو على حصيلة الأجيال السابقة، فهو ليس في حاجة إلى أن يبدأ من جديد في كل جيل.[2] إذ أن بعض عناصر **الثقافة** في أي مجتمع تعبر عن خلاصة التجارب والخبرات التي عاشها الأفراد في الماضي، بما تعرضوا لها من أزمات وما رسموه من أهداف، وما استخدموه من أساليب وما تمسكوا به من قيم ومعايير، وما نظموه من علاقات. ويؤكد هذا المعنى عالم الاجتماع **دي روبرتي**

[1]- أحمد أبو زيد: **البناء الاجتماعي -مدخل لدراسة المجتمع-، مرجع سبق ذكره**، ص187-202.

[2]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص74-77.

E.V.de Roberty، إذ ذهب إلى أن **الثقافة** هي: «**حصيلة الفكر والمعرفة في المجالين النظري والعملي على السواء، وعلى هذا الأساس فإنها تعتبر خاصية من خواص الإنسان دون غيره من الكائنات**.»[1]

8- التوافق والتكيف:

إن الكائن الاجتماعي يكون لينا وطيعا جدا عند ولادته، ويمكن أن ينمو وفق عدة اتجاهات، ويتوقف ذلك على التركيب أو الوضع **الثقافي،** فكل مجتمع يتبنى أنماط **ثقافية** معينة، ومن ثم تصبح هذه الأنماط كمعيار للتنشئة الاجتماعية التي يربي أعضاء المجتمع وفقا لها. وعن طريق هذه العملية يصل التوافق الاجتماعي إلى الطفل، وعلى أعضاء المجتمع أن يتماثلوا لهذا الوفاق، وتكمن الصعوبة أو الخطورة في حالة عدم وجود مثل هذا التماثل. كما تختلف عملية التنشئة الاجتماعية من مجتمع لآخر، باختلاف طبيعة **الثقافة،** فالمجتمع الذي يفرض سياجا من القسوة سوف يظهر نموذجا من الشخصية، يختلف عن ذلك النموذج الذي يظهره المجتمع الذي يدلل فيه الآباء أبناءهم.

9- الذيوع والانتشار:

يعرف **الانتشار الثقافي** بأنه العملية التي ينتشر بواسطتها العنصر الثقافي من فرد أو جماعة أو مجتمع إلى فرد أو جماعة أو مجتمع آخر. ويفسر **هوبل** الانتشار الثقافي بأنه: « **عملية في ديناميات الثقافة تنتشر فيها العناصر أو المركبات الثقافية من مجتمع إلى آخر.**»

وتتم عملية الذيوع والانتشار هذه بواسطة محركات أو وسائل **كالتجارة** و**الحروب**، و**التزاوج** و**الآداب** و**تبادل الآثار العلمية**، و**الجامعات** و**وسائل الاتصال الفكرية**، إلى غير ذلك من الوسائل التي تنتقل بها العناصر أو الأنماط الثقافية.[2]

[1]- حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **مرجع سبق ذكره،** ص48.

[2]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره،** ص78-80.

10- التكامل:

يؤكد أصحاب **الاتجاه الوظيفي** في **الأنثروبولوجيا** إلى أن **الثقافة** تشكل أنساق متكاملة ومتجانسة، وأن أجزاءها المتباينة في حالة توازن تام. بيد أن عدد من الأنثروبولوجيين المعاصرين من أمثال **كروبر** و**كلوكهون**، رأى ضرورة الاحتراز عند استخدام مصطلح "**تمثيل**" عند وصف خاصية التكامل. وذلك على أساس أن **الثقافة** تميل لأن تشكل كلا متكاملا، وهذا يعني أن ليس ثمة تكامل مطلق، إذ هناك دائما تغيرات تمس مختلف نواحي **الثقافة**. كما تتحدد مقومات هذا التكامل في: **المعتقدات** و**الأهداف** و**القيم**.

11- الخاصية الاجتماعية:

إن أي جماعة إنسانية، يقتسم بعض أعضائها توقعات معينة ذات صفة معيارية، تؤكد الخاصية الاجتماعية **للثقافة**، هذه التوقعات ليست إلا نتاجا للتفاعل الاجتماعي، ويتخذ السلوك شكلا معينا للأنشطة الخاصة بالجماعة، إذ لكل جماعة منظمة **ثقافتها** المكونة لهذه التوقعات المعيارية.

في هذا الصدد، يؤكد **رالف لنتون**: « **يجب أن نذكر أن الثقافة ظاهرة اجتماعية نفسية، وليست ظاهرة عضوية، وإذا أمكن وصفها بأنها موجودة، فمعنى ذلك أنها تتألف من عناصر تشترك فيها شخصيات الأفراد الذين يسهمون في الثقافة.**»[1]

3-3- وظيفة الثقافة:

للثقافة عدد من الوظائف في المجتمع، ممثلة فيما تقدمه للفرد من طرق ووسائل لإشباع حاجاته ومطالبه البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وكذا ضبط وتوجيه حياة الأفراد وسلوكهم. وعليه، يمكن تلخيص أهم الوظائف التي تقوم بها **الثقافة** نحو الفرد والجماعة فيما يأتي:

---

[1]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص80-82.

* تسهم **الثقافة** في المحافظة على الوظائف البيولوجية للكائن البشري عن طريق توفير حاجاته إلى الطعام والشراب والدفء والمأوى... وما إلى ذلك.[1]

إضافة إلى ذلك، **فالثقافة** لا تقتصر على تزويد الفرد بطرق إشباع حاجاته، بل تطور للأفراد حاجات جديدة، فرغبة الإنسان في التدخين تكون في بعض الأحيان، أقوى من حاجاته إلى الطعام والشراب.[2]

* تؤثر **الثقافة** في حياة الناس، فكل **ثقافة** تحتوي داخلها على بعض المعايير والقيم التي توجه أفعال وسلوك أعضائها، وليس أدل على ذلك من اختلاف سلوك الناس في **ثقافة** عن **ثقافة** أخرى من حيث المعتقدات وأساليب العمل.

* تمدنا **الثقافة** بما يحقق التلاؤم والتكيف مع البيئات الطبيعية والاجتماعية والتنشئة المتغيرة.[3]

*كما أنها تجيب **الثقافة** على تساؤلات أفرادها عن أصل الإنسان والكون والظواهر التي يتعرضون إليها كالزلازل، هذه التفسيرات قد تكون من **النوع الخرافي –معتقد–** (**إله الريح، إله الحب**...) وقد تكون على أساس **علمي تجريبي –الأرض كروية الشكل تدور حول نفسها–**.[4]

* **الثقافة** تحدد المواقف، فهي تزود الإنسان بنسق معاني الأشياء والأحداث، مما يمكنه من أن يستمد منها مفهوماته الأساسية، التي يستطيع من خلالها أن يميز بين ما هو صواب وما هو خطأ، وبين الحق والباطل، والخير و الشر. ليتزود بها في النهاية بالقيم والأهداف وهي تشكل في النهاية ضمير الفرد وشخصيته.[5]

---

[1]– حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **مرجع سبق ذكره**، ص63.

[2]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص87.

[3]– حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **مرجع سبق ذكره**، ص64.

[4]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص88-89.

[5]– حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **مرجع سبق ذكره**، ص65.

بمعنى آخر، أن **الثقافة** تعطي للفرد القدرة على التصرف في أي موقف، كما تهيئ له أسباب التفكير والشعور، فمنذ الولادة يتعلم الطفل أساليب **الثقافة** التي تعيشها أسرته ومدرسته والجماعة التي ينتمي إليها، وإذا حدث و**ان احتج الطفل على أسلوب ما، ويسأل: لماذا؟ فانه يتلقى الإجابة: إن الأمر هو كذلك وحسب**.[1]

* ومنه تحدد **الثقافة** معنى الحياة وهدف الوجود. إذ تزود أعضاءها بمعاني الأشياء والأحداث، ولهذا يستمد أفراد **الثقافة** الواحدة من **ثقافتهم** عدد من المفهومات الأساسية، حتى يتمكنوا من تحديد ما هو طبيعي وغير طبيعي، منطقي وغير منطقي، خير وشر...الخ.

* تكسب **الثقافة** أفراد الجماعة **الضمير الجمعي**، ذلك أن استبطان قيم الجماعة ومستوياتها يؤدي في العادة إلى امتزاجها في شخصية كل واحد من أفرادها، الأمر الذي يؤدي إلى شعور كل واحد منهم بالذنب والندم عند مخالفة هذه القيم.[2]

* **الثقافة** تحدد الاتجاهات والقيم والأهداف، تتمثل الاتجاهات في الميول للشعور أو الإحساس والفعل والسلوك بطرق مختلفة، والقيم هي مقياس لكل ما هو حسن أو مفضل أو مرغوب فيه. وتمثل الأهداف الانجازات التي تحددها القيم على أنها رموز مشروعة.

ويعتبر الارتباط أو التساند الوظيفي بين هذه العناصر من مقومات **التكامل الثقافي** أهمية. إذ تحدد **الثقافة** مسارات الطموح الشخصي عند الفرد، كما تحدد مسارات حياته. وهي تساعد كثيرا في شرح و تفسير جوانب النجاح والفشل في المجتمع بأسره، فقد يتعجب الفرد كيف أن **ألمانيا قد تفوقت في الموسيقى**، و**انجلترا في مجال التجارة**، إذ تكشف النظرة الثاقبة لكل هذه الأحداث عن أن كل مجتمع من هذه المجتمعات قد تفوق في النشاط الذي دعمته **الثقافة**.

---

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص90.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

* تعمل **الثقافة** على تزويد أعضاء المجتمع **بوسائل الضبط الاجتماعي، كالأعراف والعادات والقيم**، التي إما تكافئ السلوك المقبول الخاضع للاتفاق الجمعي، وإما تفرض الجزاءات على السلوك الخاطئ الذي ينتهك تلك القواعد. وتتنوع وسائل الضبط الاجتماعي بتنوع **الثقافات** والمجتمعات من **البسيطة** إلى **المعاصرة المعقدة**، هذه الأخيرة التي يتزايد اعتمادها على قوة الشرطة والقانون، على خلاف البسيطة.[1]

نخلص إلى القول، ما ذكره **مالينووسكي Bronistaw Malinowski** على أن **الثقافة**: « **تلبي نظاما متكاملا من الاحتياجات الإنسانية البيولوجية وتضمن له غطاء وظيفيا يسعى إلى حماية الإنسان من المخاطر والكوارث الطبيعية والبيئية.**»[2]

وبالتالي **فالثقافة**: « **هي أداة الإنسان في حل مشكلاته الحية والخاصة التي يواجهها في إطار البيئة. وبالتالي، فإن لكل عنصر من عناصرها غاية ووظيفة محددة.**»[3]

3-4- منبع الثقافة ومكوناتها البنائية:

تطرح في هذا الإطار، تساؤلات عدة، **فيا ترى، يكون مرجعها المجتمع**؟ أم **التاريخ**؟ أم **الدين**؟ أم **عمليات التفاعل بين الأفراد**؟ أم **التقاليد والشعائر والطقوس**؟ أم **التراث الشعبي**؟ في الحقيقة تأتي **الثقافة** من كل الاتجاهات، وتلك هي إشكاليتها.

3-4-1- اللغة:

في هذا الصدد، يذكر **ابن سينا**: «.. **لما كانت الطبيعة الإنسانية محتاجة إلي المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمجاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك... فمالت**

1- حسين عبد الحميد أحمد رشوان: **مرجع سبق ذكره**، ص65-67.

2- محمد إسماعيل قباري: **مناهج البحث في علم الاجتماع التربوي**، الإسكندرية: مواقف واتجاهات معاصرة، 1982، ص43.

3- المرجع نفسه، ص177.

الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا، ليدل بها على ما في النفس من أثر. ثم وقع اضطرار ثان إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان، أو من المستقبلين إعلاما بتدوين ما علم فاحتيج إلى ضرب من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة.»[1]

كما يؤكد **أندري مارتيني** أن: « **اللغة نظام من العلامات المستعملة لإقامة التواصل.»**[2]

لقد بدأت اللغة عندما بدأت **الثقافة** وأخذت تنمو بصورة مستمرة منذ تلك اللحظة. كما أن التنوع المسجل بين اللغات الحية حاليا يثبت أن اللغة قديمة جدا، خاصة وأن الدراسات اللغوية قد أكدت أن اللغات تتغير ببطء إذا ما قورنت بالأنساق والنظم الثقافية الأخرى.

تقوم كل لغة على نظام محدد وواضح من الأصوات الواضحة، بحيث يسهل التمييز بين كل صوت عن الآخر، وتتكون الكلمات عن طريق الجمع بين تلك الأصوات، وتتجمع الكلمات في جمل وفق قواعد محددة، وهذا النظام متوافر في كل لغة سواء أكانت لغة مجتمع بدائي أو مجتمع متقدم.[3] إذ يشير **كريم زكي حسام الدين** في كتابه **"الإشارات الجسمية"**: « **أن اللغة قد أصبح مصطلحا يشير إلى النظام الصوتي الذي يتعارف عليه أفراد المجتمع.»**[4]

كما أكدت الدراسات التحليلية للغات المعاصرة أن لغة مجتمع ما تتكون من أصوات وكلمات وجمل، وكلها عبارة عن رموز تعسفية لا علاقة بين الكلمة والشيء أو الفكرة التي تدل عليها. فمثلا: **العلاقة بين كلمة "حصان"** و**الحيوان الذي تدل عليه علاقة رمزية تعسفية،** كما أن هذه الرموز

---

[1]– فايز الداية: **علم الدلالة العربي –النظرية والتطبيق–، دراسة تاريخية تأصيلية نقدية،** الطبعة الثانية، دمشق،سوريا: دار الفكر، بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، 1996، ص14.

[2]– عبد الجليل مرتاض: **مرجع سبق ذكره،** ص30.

[3]– علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره،** ص90.

[4]– كريم زكي حسام الدين: **الإشارات الجسمية –دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل–، مرجع سبق ذكره،** ص34.

اللغوية يتعلمها الفرد من المجتمع الذي ينشأ فيه لا يستطيع أن يغيرها أو أن يحيد عنها.[1] إذن، فالعلامة الشمولية **"دال ومدلول"** كما ذكر **سوسير** هي **علامة عرفية**.[2]

إن العيش في عالم الكلمة الذي يبدو هو العالم الحقيقي، فالخطاب يقول، على مستوى اللفظ، شيئا معينا، في حين يتم، على مستوى آخر، إبلاغ أشياء لم تفصح عنها الكلمات.[3]

إذن، فاللغة التي اعتبرها دي سوسير مستودع من العلامات، والعلامة كوحدة أساسية في عملية التواصل بين أفراد مجتمع معين.[4] تبرز بذلك وظيفتها كوسيلة للاتصال والتعاون بين أفراد مجتمع ما، فعن طريقها يستطيع الفرد نقل خبرته ومهارته للآخرين وأن ينسق بين خبراته وخبرات وأعمال غيره.

3-4-2- الفن:

الفن كنسق **ثقافي** لا تخلو منه أي **ثقافة** في الماضي والحاضر. كما أن مفهومه وعناصره تختلف من **ثقافة** إلى أخرى، وذلك لاختلاف قيمة الجمال من مجتمع لآخر. فالشعور بالجمال مرتبط بقيمة الجمال كما يحددها المجتمع.

كما تقسم المعاجم ودوائر المعارف الفن إلى **فنون عملية** و**فنون جميلة**، إذ تشير **الفنون العملية** إلى الحرفة أو الصناعة أو النشاط الإنتاجي. أما **الفنون الجميلة** فهي كل إنتاج للجمال يحقق في أعمال محددة مثل: **الرسومات** و**التماثيل**، و**الرقصات** و**الموسيقى**.

---

[1]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص90-91.

[2]- جيرار دو لودال، جوويل ريطوري: **السيميائيات أو نظرية العلامات**، الطبعة الأولى، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004، ص65.

[3]- أحمد الفوحي: **الثقافة تواصل**، مجلة العلامات، العدد21، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ، ص19.

[4]- أحمد مومن: **مرجع سبق ذكره**، ص127.

ويرتبط الإعجاب بالعمل الفني بالمشاعر، وكذلك يعبر الفنان عن عواطفه وإحساساته المرهفة وخيالاته عن طريق الأعمال الفنية، التي هي في النهاية تمثل رموزا عن تلك العواطف والإحساسات والأفكار.

3-4-3- الأفعال الإنسانية:

ينظر -**بضم الميم**- إلى كل تغير في الكائن خلال فترة محددة باعتباره فعلا إنسانيا، ويجمع الباحثون في علم الاجتماع على أن الأفعال الإنسانية تعد بمثابة وحدات الملاحظة الأساسية في الدراسة العلمية للإنسان. ومن منطلق أن **الثقافة** تمثل الوحدات الأولية للسلوك، والميكانيزمات الأساسية التي يمكن بواسطتها أن يتكيف الكائن مع بيئته. ويمكن أن تقدم تسهيلات لتوافق الفرد مع بيئته، وتزيد من فرصه في البقاء.[1]

3-4-4- الطرائق الشعبية:

تعد العادات أو الطرائق الشعبية، ميكانيزمات كبرى تنظم التفاعل الإنساني والتأثيرات المتبادلة التي يمارسها الناس كل على الآخر، في سبيل الحفاظ على المجتمع و**الثقافة**. وكان عالم الاجتماع الأمريكي **سمنر Sumner** في مقدمة من اهتم بدراسة الطرائق الشعبية، باعتبارها أفعالا اجتماعية متكررة يمارسها أعضاء المجتمع والجماعة، أو باعتبارها معتقدات نموذجية أو مضادة أو اتجاهات وصورا للتصرفات التي نلاحظها داخل هذا المجتمع أو الجماعة.

وتمتاز بأنها تمثل ميكانيزم للتوافق، وتصبح منظمة في أنساق متساندة من العادات، وقد تختلف بين العمومية والخصوصية. ومنه، فالطرائق الشعبية هي الطرق المميزة والمشتركة للفعل في المجتمع والجماعة، وتنتقل من جيل إلى جيل.[2]

---

[1]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص91-93.

[2]- المرجع نفسه، ص93.

3-4-5- **العرف**:

وهو الطرق العامة المشتركة التي ينظر إليها على أنها أكثر صدقا وسلامة من العادات الشعبية، ويسهم في أنه يعطي وثوقا للفرد ويفرض عقابا صارما في حالة الاعتداء عليه، لأن المجتمع ينظر إلى الاعتداء على العرف على أنه مصدر خطر على الآخرين.

ومن وظائف العرف أنه يحدد الصواب والخطأ، ويعين ما يمكن وصفه بأنه خلقي أو غير خلقي، والعرف يتميز ببطء شديد، بعكس العادات الشعبية التي تتغير على نحو أسرع.

وتسهم العادات الشعبية والعرف كميكانيزمات كافية لحفظ النظام في المجتمعات البدائية، ويندر التفكير في مخالفتها.

ولكن المجتمع الحديث الذي يقوم على تقسيم العمل وما يترتب عليه من تنظيمات اجتماعية متعددة ومعقدة، يسهم في انقسام الناس إلى جماعات وطوائف وطبقات، يعتمد بجانب العرف والعادات الشعبية على القانون الذي يحمي ويعاقب في نفس الوقت لحفظ النظام.

3-4-6- **القانون والنظم الاجتماعية**:

باعتبار أن المجتمعات الحديثة لا تكون للعادات الشعبية والعرف عمومية كما هو الحال في المجتمعات البسيطة، نظرا لأن **الثقافة** نفسها تنقسم إلى **ثقافات** فرعية، ويحمل كل فرع منها خصائص مميزة، الأمر الذي قد تتعدد معه العادات الشعبية والعرف، حينئذ يصبح القانون بمعناه العام والخاص هو الرابط الوحيد والعام للأفراد الذي يحمل طابع العمومية من ناحية، والذي يفرض النظام بطريقة تكاد تكون واحدة في كل نواحي المجتمع من ناحية أخرى.[1]

---

[1]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص94.

النظم الاجتماعية، كما تم الإشارة إلى ذلك سابقا، تمثل مجموعة معايير وقيم وقواعد وقوانين اجتماعية مستخرجة من **ثقافة** وتجارب المجتمع.[1] تدمج جميعا في وحدة للقيام بعدد من الوظائف الاجتماعية، وتتمثل النظم الاجتماعية الرئيسية في **الزواج، الأسرة، الدين، التربية، الاقتصاد، والسياسة**. وتتكامل النظم الاجتماعية فيما بينها، بمعنى أن كل منها يتساند مع الآخر من حيث البناء والوظيفة.

3-4-7- المعتقدات والقيم:

تعرف **-بضم الميم-** المعتقدات على أنها تصورات أساسية يبنيها الإنسان حول العالم والإنسان والجماعة والسلوك، تساعده على التكيف والتوافق مع بيئته.

ومن هنا، عندما يفكر الإنسان في العالم وكيف خلق **-بضم الميم-** وما مصدر القوة والسلطة فيه، وما الذي يجعل الأشياء تسير بخيره أو شره، محاولا أن يتخذ موقفا يساعد على الحصول على حاجاته، فيجد في هذه المعتقدات السائدة في مجتمعه ما يعينه على بناء علاقاته مع بيئته الخارجية لكي يضمن الغذاء والحماية والأمان. كذلك لكي يتمكن من تحديد مكانه في العالم وعن مصيره، وعلاقته بجماعته ومجتمعه، ومعرفة حقوقه وواجباته ومصالحه ومركزه، وبما ينبغي أو لا ينبغي في علاقاته الإنسانية وهكذا.[2]

تعرف القيم على أنها انعكاس للأسلوب الذي يفكر الأشخاص به في ثقافة معينة، وفي فترة زمنية معينة.[3] إذ تمثل القيم موضوع الرغبة الإنسانية والتقدير، وتشمل كل الموضوعات والظروف والمبادئ التي أصبحت ذات معنى خلال تجربة الإنسان الطويلة، وقد تكون القيم **ايجابية** أو **سلبية**، وتقيم أسس المرغوب وغير المرغوب. كما أن القيم ذات **طبيعة تعسفية**، لأنها تعبر عن كل الأفكار

[1]- معن خليل عمر: **مرجع سبق ذكره**، ص108.

[2]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص94-95.

[3]- عبد اللطيف محمد خليفة: **ارتقاء القيم -دراسة نفسية-**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992، ص14.

المتعلقة بالأهمية النسبية للأشياء. وتقوم القيم بوظيفة ربط أجزاء **الثقافة** بعضها بالآخر، وتبدو عناصرها المتعددة والنظم على أنها غير متناسقة، وتعطي النظم أساسا عقليا يستقر في ذهن أعضاء المجتمع، كما تقوم القيم بتزويد أعضاء المجتمع بمعنى الحياة والهدف الذي يجمعهم من أجل البقاء.

وتمثل القيم العليا في أي جماعة الهدف الذي يسعى إليها جميع أعضائها للوصول إليها، كما أنها تعطي مبررا هاما للوجود. كما يمكن التمييز بين **الثقافات** في ضوء القيم، بحيث يمكن القول، أنه إذا كان **نسق القيم مقدسا** تميزت **الثقافة بالنزعات المحافظة والثبات والحفاظ على التقاليد وكان الانحراف عنها مفضيا إلى العقاب الصارم**. على عكس تلك التي تعتمد على **نسق من القيم التي تقوم بتقييم الأشياء والأفكار على أساس نفعي، حيث يستقبل الناس في هذه الثقافة التغير، ويسعون و يخططون إليه**.[1]

3-4-8- الرموز والطقوس والأسطورة:

الرمز ظاهرة مادية يضفي عليها مستخدموها معنى معين، وبمجرد تكون الرمز يستخدم كعلامة يمكن تحديد معناها من خلال ملاحظة ظروف استعمالها.[2] كما تعبر الرموز غالبا عن القيم والمعتقدات التي تدعم من حين إلى آخر عن طريق الطقوس.

ويحاول كل مجتمع أن ينمي نسق قيمه ومعتقداته عن طريق شعارات متعددة، قد يعبر الأدباء والفنانون والمثالون وغيرهم بطرق متعددة بين الكلمة المسموعة والمكتوبة والصورة والتمثال.

وتقام **الحفلات والطقوس** بين حين وآخر لتعميق هذه القيم والمعتقدات في مناسبات متعددة، تمجيدا لها وإقرارا لها في النفوس.[3]

[1]– علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص95.
[2]– محمد الجوهري: **الأنثروبولوجيا –أسس نظرية وتطبيقات علمية–**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997، ص99.
[3]– علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره**، ص96.

من جهة أخرى، يرى العلماء أن مضمون الأسطورة شهادة على ماضي البشر وإدراكهم للعالم وتصورهم إياه. فهي شكل من أشكال التعبير.. أداته الرمز.. تتبدى من خلال مختلف السنن، ضمن المكتوب في الحكايات والنصوص المقدسة وكتب التاريخ والأدب، وضمن المعيش في الشعائر والطقوس والممارسات.[1]

كما أجمع الدارسون لعلم الأساطير، على الطابع الاعتقادي والإيماني للأسطورة، مع ما يحمله ذلك من قداسة. في هذا الإطار، تذكر **أديث هاملتون** الاختصاصية في الأساطير الإغريقية: « **إن الأسطورة ماهي إلا تعليل لإحدى الظواهر الطبيعية مثل كيفية خلق هذا الشيء أو ذاك في الكون، كالناس والحيوانات، والأشجار، والشمس، والقمر والنجوم والزوابع، وباختصار كل ماله وجود، وكل ما يقع في هذا الكون الفسيح. والأساطير ماهي إلا العلم القديم، وهي نتاج محاولات الإنسان الأول لتعليل كل ما يقع تحت بصره وحسه.** »[2]

ويقوم نسق الأساطير بوظيفة النزول بالقيم والمعتقدات، من التجريد إلى الواقع وتمهيد الأرض التي ينبثق عنها الإيمان.

وتختلف الأساطير في درجاتها وأهميتها، فهناك **أساطير اجتماعية** ذات نفوذ واسع النطاق، وهناك أساطير أخرى أقل نفوذا فلكل مدينة، ولكل فترة من التاريخ، ولكل أمة نسقها الأسطوري الخاص، الذي يكمن داخله سر التكامل الاجتماعي والاستمرار في الزمن. وقد ارتبط في الأذهان مفهوم

---

[1]– محمد عجينة: **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان: دار الفارابي، تونس: العربية محمد علي للنشر والتوزيع، 1994، ص5.

[2]– عبد الرحمن عبد الخالق: **دور الأسطورة والحكاية في تنمية مخيلة الطفل العربي وإثرائها**،

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=39571

الأسطورة بالخرافة، ولكن مفهوم الأسطورة يحمل تقريبا نفس مضامين الإيديولوجية، ويجب فهمه على هذا الأساس.[1]

3-4-9- العناصر المادية للثقافة:

تم الإشارة سابقا إلى أن **الثقافة المادية** تشمل كل ما يصنعه الإنسان في حياته، وكل ما ينتجه العمل البشري من أشياء مادية ملموسة، وكذلك كل ما يحصل عليه الإنسان من طريق استخدام فنونه التكنولوجية. بينما تشتمل **الثقافة غير المادية** على مظاهر السلوك التي تتمثل في العادات والتقاليد والمثل والقيم والأفكار والمعتقدات.

وإذا كانت **الثقافة المادية** تتضمن كل الأشياء المادية في نسق معين، وتعبر عن المستوى المادي **للثقافة،** فإنها لا تختلف عن **الثقافة الفكرية وغير المادية** التي تمثل المستوى الثاني **للثقافة.** لأن،

أساس الثقافة موجود في العقل الإنساني، ولا قيمة للأشياء المادية إذا لم يوجد العقل والمعرفة التي تستطيع استخدامها.[2]

3-5- الثقافات الفرعية:

يرى **جيلبرت ديراند D.Gilbert** أن النظر إلى أنماط ثقافية في إطار **الثقافة** الواحدة، هي من قبيل النظر إلى مجتمعات محلية في إطار المجتمع الواحد.[3]

وتتميز **الثقافة** الواحدة بدرجة عليا من التجانس في سماتها وملامحها. وهذا يعني أن **الثقافة** الأساسية لمجتمع ما، هي **الثقافة** التي تشتمل على المحاور الأساسية المشتركة بين الفئات الاجتماعية كافة مثل:

---

[1]- علي عبد الرزاق جلبي: **مرجع سبق ذكره،** ص96.

[2]- سامية حسن الساعاتي: **الثقافة والشخصية،** الطبعة الثانية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1983، ص93-94.

[3]- محمد هادي عفيفي: **التربية والتغير الثقافي،** الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1964، ص30.

اللغة الواحدة و**التاريخ الواحد**، و**القيم المشتركة** و**القانون العام** و**العادات المشتركة**. وهي سمات ثقافية متأصلة في أفراد المجتمع كافة.

في هذا الإطار، يأتي **التعدد الثقافي** وفقا لمستويات عديدة نذكر منها: **تعدد الفئات الاجتماعية**، مثل: **ثقافة العمال** و**ثقافة الفلاحين**. كما يقوم التعدد الثقافي على أساس **التنوع الجغرافي**، بين **المدن** و**الأرياف**، وبين **الأرياف** و**الأرياف**، وبين **المناطق الجبلية** و**المناطق السهلية** و**المناطق الساحلية**، بين **ثقافة الشمال** و**ثقافة الجنوب**.

وينظر إلى التعدد الثقافي على أنه نوع من **الغنى الثقافي** في إطار **الثقافة** الواحدة. ويتحدد ذلك التعدد بدرجة تباين كل **ثقافة** فرعية عن **الثقافات** الفرعية الأخرى، ودرجة تباين كل **ثقافة** فرعية عن **الثقافة** الأساسية السائدة. مثال ذلك: **تباين العادات** و**التقاليد بين جماعة وأخرى أو بين المجتمعات المحلية، عادات الزواج في البادية تختلف عنها في المدن**، و**تختلف اللهجات اللغوية بين منطقة وأخرى**، و**اختلاف عادات الضيافة بين الريف والمدينة**.

من جهة أخرى، فان **الثقافات** الفرعية لا توجد في حالة توافق دائم مع بعض قيم ومعايير **الثقافة** السائدة، وفي هذا الخصوص يلاحظ أن بعض السمات الثقافية **للثقافات** الفرعية تتناقض مع هذه التي توجد في إطار **الثقافة** السائدة، وعلى الخصوص في مجال **العقائد** و**الأساطير** و**التصورات ذات الطابع الفلسفي**... في ذات السياق، يذكر **سلفادور جيني**:

« **يجب أن ندرك تماما بأن كل جماعة تحمل نسقا من الأفكار والمفاهيم والتصورات حول الكون، يتميز بطابع الخصوصية، والتي يمكن أن تختلف إلى حد كبير عما هو سائد في إطار الجماعات الأخرى، وما هو مقدس بالنسبة لجماعة ما، قد يكون مباحا ودنيويا بالنسبة للجماعات الأخرى.**»[1]

[1]– علي وطفة: **مرجع سبق ذكره**، ص9-10.

3-6- الثقافة الشعبية:

تنطوي **الثقافة** الشعبية على أنماط للسلوك تتميز بالتقليدية الشخصية، وتقوم على القرابة، وتخضع لضوابط غير رسمية، وترتكز على النظام الأخلاقي، والتراث الشفاهي، ولهذا تكون مستقرة نسبيا، وبالغة التماسك والتكامل، وقد وجد هذا النموذج **للثقافة** في المجتمعات المتخلفة، ويشيع أيضا في المجتمعات القروية غير المتحضرة.

ويعتبر **روبرت ريد فيلد** من أبرز علماء **الأنثروبولوجيا الثقافية**، الذي اهتم بدراسة **الثقافة** الشعبية وهو ما يتضح من خلال أبرز المؤلفات في هذا الشأن، والذي هو تحت عنوان:

"**الثقافة الشعبية عند الياكنان -1941-**"، حيث عرف **ريد فيلد الثقافة** الشعبية على أنها:

« نموذج مثالي أو بناء عقلي، لا يمكن أن نجده في صورته الخالصة، وإنما تقترب منه تلك المجتمعات التي يهتم بدراستها علماء الأنثروبولوجيا.»[1]

3-6-1- مفهوم الشعبية:

كلمة "**الشعبية**" مشتقة من كلمة "**شعب**"، في هذا الصدد يقول **ابن منظور** في "**لسان العرب**":

« إن الشعب هو ما تشعب عن قبائل العرب، والشعب: القبائل... وحكى ابن كلبي عن أبيه.. الشعب أكبر من القبيلة ثم الفصيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ...

قال الشيخ ابن بري. الصحيح في هذا ما رتبه الزبير بن بكار وهو الشعب ثم القبيلة، ثم العمارة، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة. قال أبو أسامة.. هذه الطبقات على ترتيب خلق

[1]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص238-239.

الإنسان.. فالشعب أعظمها مشتق من شعب الرأي ثم القبيلة من قبيلة الرأي لاجتماعها ثم العمارة وهي الصدر، ثم البطن، ثم الفخذ، ثم الفصيلة وهي الساق.»

إذا فالشعب هو مجموعة من الناس تختلف طوائفهم وطبقاتهم مجتمعين أو متفرقين... وبما أن الشعب أكبر هذه الأقسام السابقة.. إذا فهو كما في مدلول كلمة "**تشعب**" أي تفرق وتباعد وانتشر وتوزع، ومن ثم نجد أن أول معاني الشعبية تكون في "**الانتشار**".

وبما أن الشعوب تمتد في تاريخها إلى جذور عميقة متناهية في القدم، نستخلص بذلك المعنى الثاني للشعبية يكون في "**الخلود**".

وعليه، فان كلمة الشعبية عندما نطلقها على أي شيء لابد وأن يتسم هذا الشيء **بالانتشار** أولا ثم **الخلود** ثانيا. أي **الانتشار** و**التوزع** و**التباعد المكاني والزماني**، أو بمصطلح آخر **التداول** و**التراثية**.[1]

3-6-2- مفهوم الثقافة الشعبية:

هي ذلك الكم الهائل من المخزون **الثقافي** للشعب، تداولته أجياله عبر العصور الماضية حتى وصل إلى الأيدي اليوم، فتفهمت معانيه وتداولت مصطلحاته، واستخدمت عناصره، ومارست طقوسه، فعاش فيها وعاشت فيه، ومن ثم كان جزءا من كيانها. سواء أكانت **أدبا** أو **عادات وتقاليد** أم **معتقدات** أم **معارف** أم **ثقافة مادية من صناعات** و**حرف** و**عمارة...الخ**[2]

[1]– مرسي الصباغ: **مرجع سبق ذكره**، ص23-24.

[2]– المرجع نفسه، الصفحات نفسها.

كما تعرف **الثقافة** الشعبية على أنها **الثقافة** السائدة التي تضم التراث الشفوي من جهة، والممارسات التقليدية اللاعقلانية من جهة أخرى، بالنسبة إلى العقلانية السائدة التي تترجم تصورات الأفراد إزاء الأشياء والأمور.[1]

من خلال هذه التعاريف يمكن تلخيص أهم خصائصها –**الثقافة الشعبية**– فيما يلي:

تنتمي إلى الجماعات الصغيرة، المنعزلة، والتي تسود فيها العلاقات الشخصية، وتتفوق فيها القيم المقدسة على القيم العلمانية، ويكون النظام الأخلاقي السائد فيها بالغ القوة، والضبط الاجتماعي غير رسمي، وتقليدي ومقدس، ويرجع ذلك إلى أن انتقال **الثقافة** يتم بصورة شفاهية.

كما أنها تتميز عن **الثقافة** الحضرية والمجتمع الحضري، بأنها وحدة كلية متماسكة تشبع الحاجات الدائمة للأفراد من المهد إلى اللحد.[2]

3-7- العلاقة بين الثقافة والمجتمع:

3-7-1- الاختلاف الفكري حول طبيعة العلاقة بين الثقافة والمجتمع:

لقد أولى علماء الاجتماع اهتماما خاصا بالعلاقة بين **الثقافة** والمجتمع، وان كان البعض منهم لا يزال يحبذ دراسة العلاقات الاجتماعية، مستبعدين **الثقافة** بعناصرها المختلفة، وعندما يتعرضون **للثقافة** فيكون ذلك في نطاق محدود، وفي الموضوعات التي تبرز فيها **الثقافة** وتأثيراتها بشكل واضح.

ومن ثم فقد أدى هذا التمييز بين **الثقافة** والمجتمع إلى ظهور بعض الصعوبات، خصوصا إذا علمنا ذلك الارتباط العميق والمتبادل بينهما على مستوى مختلف العلاقات والمواقف الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى صعوبة التمييز بين ماهو ثقافي وما هو اجتماعي، فمثلا **إذا كانت الحاجات**

---

[1]– Jean Cuisenier: **Les traditions populaires**, Paris: presses universitaires de France, 1995, P12.

[2]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص238-239.

الاجتماعية الأساسية للإنسان يمكن أن تفسر تفسيرا اجتماعيا فان طرق إشباعها تم وفق عدد من العناصر الثقافية.

في هذا الإطار، يرى الباحث **رالف لنتون R.Linton** أنه على الرغم من أن **الثقافة** والمجتمع، شيئان متلازمان، إلا أنهما ظاهرتان من نوعين مختلفين، يتصلان ببعضهما عن طريق الأفراد الذين يكونون المجتمع، ويفصح سلوكهم عن نوع **ثقافتهم**، إلا أن كل فرد يعبر فقط عن جزء من **الثقافة** ولا يستطيع أن يعبر عنها كلها، ومع ذلك فمجموع الأفراد الذين ينتظمهم المجتمع قادرون، وهم مجتمعون على إدراك وممارسة **الثقافة** كلها، ولديهم من المعلومات ما يكفي لفهم بعضهم ومعرفتهم لما يتوقعه كل منهم من الآخر، إلا أن وجودهم في مجتمع واحد يمكنهم من التخصص.

في حين نجد عالم الاجتماع **فيليكس كيسنج F.Keesing** يفرق بين **الثقافة** والمجتمع، وذلك بقوله: « **إن الثقافة تركز على البؤرة التي تتجمع فيها عادات الشعب، بينما يركز المجتمع على الشعب الذي يشارك في العادات.**»[1]

كما يظهر في السياق نفسه، الخلاف الفكري والنظري بوضوح، بين أصحاب **نظرية البنائية الوظيفية** من جهة، وأصحاب **نظرية المادية التاريخية** من جهة أخرى. فبينما يركز أصحاب النظرية الأولى في **المجتمعات الغربية الرأسمالية** على مفهوم **الثقافة**، وعلى **الثقافة ككل باعتبارها المحدد الأساسي لطبيعة المجتمع**. يركز أصحاب النظرية الثانية القائمة في **المجتمعات الشرقية الاشتراكية** على مفهوم **المجتمع باعتباره هو المحدد الأساسي لطبيعة الثقافة**.[2]

إذن علم الاجتماع لا يمكنه تجاوز تلك التأثيرات العميقة التي تحدثها **الثقافة** في المجتمع. خصوصا في العصر الحاضر، فتأثيراتها تمتد إلى الأنماط المتعددة للتفاعل الاجتماعي، وما يتخذه هذا التفاعل من صور شتى يطلق عليها **النظم** أو **الأنساق الاجتماعية**.

---

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص28.

[2]– جمال مجدي حسنين: **مرجع سبق ذكره**، ص39.

وبناءا على هذا، أصبحت معالجة **العوامل الثقافية** في الجماعة أو الشخصية أو التفاعل الاجتماعي أو العمليات الاجتماعية، من القضايا الضرورية، والتي لا يتم بدون دراستها، فهم أي موقف اجتماعي، أو تفسير حقيقة اجتماعية، دون الاعتماد على **الثقافة** و**المعطيات الثقافية**.[1]

3-7-2- الثقافة بين الفرد والمجتمع:

تعد **الثقافة** أقرب إلى المجتمع منها إلى الفرد الاجتماعي الذي هو صانعها، ولهذا نجد **لنتون** يميز ببراعة بين الفرد والجماعة و**الثقافة**، وذلك لارتباط العلاقات والتفاعلات التي تقوم بينها. إذ يقول:

« إن كل كلمة من هذه الكلمات الثلاث تمثل اسما لكيان مختلف، كما أن لكل منها خصائصه المميزة، ودوره الخاص به في الصورة الديناميكية التي تتكون من الكلمات الثلاث.»

كما أن **للثقافة** قدرة تتجاوز مستوى الفرد على تخليد نفسها، وعلى البقاء بعد انقراض أي من الشخصيات التي تسهم فيها، أو جميع الشخصيات التي سبق وأن أسهمت فيها خلال أية مرحلة من تاريخها، لأن **الثقافة** بإمكانها ذلك نظرا لما تتسم به من قوة التأثير والسيطرة على شخصيات الأفراد الجدد الذين وقعوا تحت تأثيرها، لأنهم ولدوا داخل مجتمع له **ثقافته** الخاصة. إذ أن **الثقافة** تكون خارجة كليا عن نطاق الفرد عند الولادة، ولكنها تصبح خلال مراحل نموه جزءا لا يتجزأ من شخصيته من خلال التعليم والمحاكاة.

وقد تم استخلاص أنه نتيجة لنسبة **الثقافة** إلى المجتمع أو إلى الجماعة أكثر من نسبتها إلى الفرد، يستبعد علماء الاجتماع عند دراستهم **للثقافة** الفروق الموجودة بين الأفراد -**الفروق الفردية**-، وهي الفروق التي يؤكد عليها علماء النفس مثل: **العوامل الفيزيولوجية** و**البيولوجية**، **كالوراثة** أو

---

[1]- محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص29-32.

السلالة العنصرية، من موضوع **الثقافة** إلى حد كبير، ويقللون من درجة العلاقة بين التركيب البيولوجي للفرد وخصائصه الاجتماعية.[1]

[1]– محمد السويدي: **مرجع سبق ذكره**، ص32-33.

II–2– الشفرات الاجتماعية

II-2-1- الخلفية المعرفية والنظرية لسيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الثقافة

1-1- تعريف السيميولوجيا

1-2- الاتجاهات السيميولوجية

1-3- سيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الثقافة

1-3-1- سيميولوجيا التواصل

1-3-2- سيميولوجيا الثقافة

II-2-1- الخلفية المعرفية والنظرية لسيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الثقافة:

سيتم التطرق في هذه الخلفية التي تسبق موضوع هذا القسم من الدراسة النظرية، الخاص بالشفرات الاجتماعية -**حلي، طقوس**-. هذه الشفرات السوسيوثقافية التي تشكل مفردات بحث الجانب التطبيقي من الدراسة، التي سيتم إخضاعها لعملية التحليل السيميولوجي، لأجل استنطاق الدلالات والمعاني التي تختصرها، والتي تؤطر للخصوصية التواصلية الاجتماعية للمجتمع القبائلي. وتحدد الانتماء الثقافي والاجتماعي لأفراد هذا المجتمع. مشكلة في ذات الوقت رسائل مشفرة لسياق اجتماعي آخر، وحتى للمجتمع الأمازيغي الذي يعتبر المجتمع القبائلي أحد فئاته. فلكل جماعة اجتماعية معتقداتها الخاصة التي لها احترامها وقدسيتها واعتمادها من قبل الجماعة الاجتماعية.

إذن، سيتم التعرض في هذه الخلفية إلى: **سيميولوجيا التواصل**، من منطلق أن موضوع الدراسة يرتبط بعينة من المدونات الرئيسية التي تشكل محور التواصل الإنساني في المجتمع القبائلي. **سيميولوجيا الثقافة**، حيث تعتبر هذه العناصر من أهم الملامح والظواهر الثقافية. إضافة إلى **الفلكلور** أو **المأثور الشعبي**، لكون هذه المدونات هي من التمظهرات التعبيرية والدلالية للفلكلور.

بداية يعتبر **الفولكلور** هو دراسة حضارة شعب من الشعوب في مظهر من مظاهرها أو في عامة مظاهرها، وفي عصر من عصورها، أو في عامة عصورها.[1] إذ يعتبر الصحفي الإنجليزي "**وليم تومز**" أول من استعمل مصطلح **الفلكلور**. حيث يتألف المصطلح من شقين "**folk**" يعني **العامة** أو **الشعب**، والثاني "**Lore**" ويعني **المعرفة**، ومنه يعني **معارف العامة**. وقد ذكر في إحدى مقالاته المقصود من **معارف العامة** على أنها: **المعتقدات والأساطير والعادات، وما يراعيه الناس، والخرافات والأغاني الروائية والأمثال**.. والتي ترجع إلى العصور السالفة.

---

[1]- عثمان الكعاك: **التقاليد والعادات الشعبية أو الفولكلور التونسي**، تونس: الشركة القومية للنشر والتوزيع، 1963، ص7.

ويتطور تعريف المصطلح على يد "**الفردنت**" في قاموس "**مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلكلور**"، فيعرف **الفلكلور** بأنه: « **أنثروبولوجيا تتعلق بالإنسان البدائي، وتعكس هذه الأنثروبولوجيا مجموعة من المعارف والخبرات والفنون، عبر الإنسان بواسطتها عن أحاسيسه، ورغباته وتجربته، وجعلها هاديا له في تنظيم أموره الحياتية والاجتماعية، ويحافظ المجتمع على نقلها من جيل إلى الجيل الذي يليه.**»[1]

من جهة أخرى، لقد تم طرح مسميات متباينة لمفهوم **الفولكلور** عند الباحثين الغربيين منهم والعرب، فهناك من ذهب إلى اعتبار **الفولكلور** هو **التراث الشفاهي –الأدب الشعبي–**، وآخرون حصروا **الفولكلور** في كونه يشكل **تراث الفلاحين أو الطبقات الدنيا في المجتمع**. غير أنه ومهما تعددت المصطلحات يبقى **الفولكلور** ذلك الفرع المعرفي الذي يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الإنسانية.[2]

1-1- تعريف السيميولوجيا:

تذكر الأبحاث السيميولوجية بأن السيميولوجيا تشكل تفكيرا فلسفيا ونظرية عامة للكلام، تدرس الدلائل بشكل عام بما فيها الدلائل اللفظية وغير اللفظية. في هذا الصدد، نستعرض فيما يلي أهم النقاط التي شكلت المحاور الرئيسية للمسار التطوري التاريخي للسيميولوجيا:

* جهود كل من **أفلاطون** و**أرسطو** في هذا المجال.

* جهود **السفسطائيين**.

* جهود **القديس سانت أوغسطين**، خاصة في مجال تفريقه بين **العلامات الطبيعية** و**العلامات التواضعية**، وتمييزه بين وظيفة العلامات عند الحيوانات والبشر.

---

[1]– عمر عبد الهادي: **الفلكلور: نشأته وتعريفه –من كتابه الملحمة الشعبية الفلسطينية–**، يحيى جبر، عبير حمد: **أبحاث ودراسات في الأدب الشعبي**، بدون دار نشر، 2006، ص8-9.

[2]– محمد الجوهري وآخرون: **دراسات في علم الفولكلور**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الفنية للطباعة والنشر، 1992، ص24-26.

* الجهود التي قام بها **الموديون**، بخاصة فيما يتعلق بأفكارهم اللسانية التي كان لها حمولة علامية.

* جهود الفيلسوف الاسباني **جوناسي بوانسوت**، وخاصة ما جاء في كتابه **"فن المنطق"** الذي ميز فيه بين **التمثيل** و**المعنى**.

* إسهام **جان لوك** الذي يقترح مصطلح **العلاماتية** أو **السيميائية** بوصفه معرفة بالعلامات.

* جهود **بيرس** كمحطة أخيرة تشكلت معها معالم هذا العلم بوضوح أكبر.[1]

في ذات السياق، أول ما ظهرت كلمة سيميولوجيا كان ذلك في مجال الطب على يد العالم **Emil Litée** وتعني ما يوحي إلى وجود المرض أو مظاهر المرض **Symptômes**. ثم آتى بها **فردينان دي سوسور** إلى العلوم الإنسانية، وعرفها بالعلم العام لأنظمة الاتصال عبر العلامات والرموز في الحياة الاجتماعية.[2]

من جهة أخرى، نتصادف في إطار الدراسات **السيميولوجية** بعدة مصطلحات وتسميات، من قبيل **السيميولوجيا** و**السيميوطيقا** و**السيمياء**، هذا التعدد الاصطلاحي الذي أشار إليه **غريماس**، حيث يذكر على أن مصطلح **"السيميولوجيا"** يأخذ المعنى نفسه الذي يأخذه مصطلح **"السيميوطيقا"** مؤكدا أن الأمر لا يتعلق بشيئين مختلفين، كما يتوهم البعض فهذا عنده توهم خاطئ لا أصل له.[3] في هذا الإطار، تعتبر قضية المصطلح في الدراسات العربية من أكثر المشاكل تنغيصا على البحث والباحث معا. فقد لا يقتنع باحث بمصطلح ما ثم تراه يستخدمه كما فعل **الغذامي**، والذي يقول: « **إني أستخدم عن كره مصطلح سيميولوجي منتظرا مولد مصطلح عربي يحل**

---

[1]– حاتم كعب: **الملامح السيميائية في القصة الموجهة للطفل الجزائري –قصص الحيوان لمحمد ناصر "أنموذجا"–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأدب الحديث والمعاصر، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، 2007–2008، ص14-15.

[2]– George Mounin: **Introduction à la sémiologie**, Paris: édition minuit, 1973, p7.

[3]– حاتم كعب: **مرجع سبق ذكره**، ص8-9.

محلها.» كما قد يقتنع به لكنه يرى فيه تداخلا مع علم آخر، **كصلاح فضل** الذي اقتنع **بالسيميائية** وفضل عليها **السيميولوجيا**.[1]

وبناءا على ما سبق ذكره، تتحدد **السيميولوجيا** أو **السيميوطيقا** باعتبارها علم الدلائل.[2] ومن جهته، يرى **غيرو** بأن **السيميولوجيا** ذلك العلم الذي يدرس أنساق الإشارات من **لغة، أنماط، إشارات المرور**...[3]

وعليه، فان **السيميولوجيا** كدراسة للمعنى الظاهر واستنطاق للمعنى الباطن لأجل الوصول إلى تحليل حقيقي لمدلولات ومعاني أي نسق دال. يتحدد موضوعها في الاهتمام بدراسة العلامات التي تحكم بنية الحروف المؤلفة للوحدة اللغوية، والدلالات التي تحتويها. وبالتالي، فإن السيميولوجيين يولون اهتماما واسعا لدراسة حياة الإشارات وجميع أنواع العلامات التي تحكم بين المجتمعات.[4]

1-2- الاتجاهات السيميولوجية:

تشكلت **اتجاهات سيميولوجية** عامة لدراسة جميع أنماط العلامات، سواء كانت هذه **العلامات ذات طابع لساني أو غير ذلك**.. وقد تنوعت هذه الاتجاهات حسب اهتماماتها بالمظاهر المختلفة للعلامة، غير أن معظمها ظل مرتبطا بالتطورات التي شهدتها **اللسانيات في القرن العشرين**، بل ومتداخلا معها في العديد من الحالات.

ويمكن عموما أن نتبين أربعة اتجاهات متميزة، اهتم كل منها بمظهر من مظاهر العلامة: "**المظهر التواصلي**"، و"**المظهر الدلالي**"، و"**المظهر الثقافي**"، و"**المظهر التداولي**". إذ تبلورت على ضوء ذلك عدة اتجاهات، **سيميولوجيا التواصل، سيميولوجيا الدلالة**، و**سيميولوجيا الثقافة** وكذا

1- حبيب بوزوادة: **مرجع سبق ذكره**، ص131.

2- دليلة مرسلي وآخرون: **مرجع سبق ذكره**، ص11.

3- بيير غيرو: **علم الإشارة -السيميولوجيا-، سيميائيات التواصل الاجتماعي، مرجع سبق ذكره**، ص23.

4- عبد القادر عبد الجليل: **علم اللسانيات الحديثة**، الطبعة الأولى، الأردن-عمان: دار صنعاء للنشر والتوزيع، 2002، ص75.

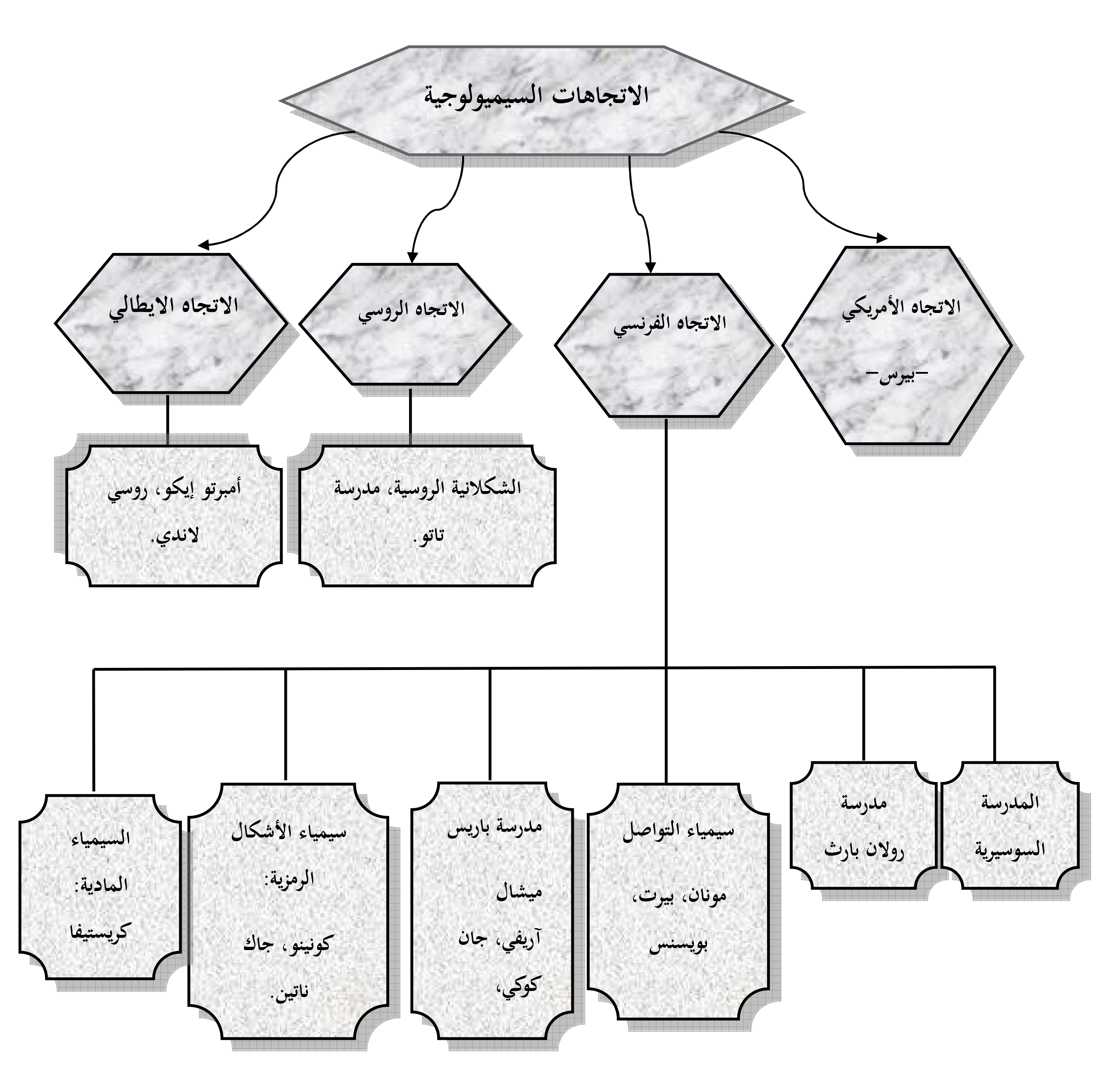
سيميولوجيا المعنى. تجدر الإشارة، إلى أن ترتيب هذه الاتجاهات لا يدل على أسبقية أو دلالة زمنية، لكنه قد يفيد في ملاحظة التدرج من المظاهر الجزئية إلى المظاهر العامة: فالمظهر الدلالي أشمل من المظهر التواصلي لأن العلامات التي نستعملها في التواصل هي جزء من العلامات الدالة. ثم إن العلامات الدالة تندرج في إطار الثقافة باعتبارها العلامة الشاملة، أي "**النص**" الشامل. أما المعنى فهي خاصية كونية توجد في جميع العلامات، المجسدة منها والمجردة، الكائنة والممكنة..

إضافة إلى أن هناك نظريات سيميولوجية يصعب إدراجها ضمن اتجاه بعينه نظرا لطابعها التركيبي وعلاقاتها المتعددة بمختلف هذه الاتجاهات، ومن ذلك "**نظرية جوليا كريستيفا**" و" **نظرية جاك لاكان**" اللذان يمكن أن يفرد لهما حيزا خاصا تحت عنوان "**السيميولوجيا التحليلية**".[1]

❖ مخطط يمثل الاتجاهات السيميولوجية المعاصرة:[2]

[1]– عبد الواحد المرابط: **السيمياء العامة وسيمياء الأدب –من أجل تصور شامل–**، الطبعة الأولى، فاس: منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، مطبعة آنفو–برانت، مكتبة المناهل للتوزيع، 2005، ص59.

[2]– حاتم كعب: **مرجع سبق ذكره**، ص30.



1-3- سيميولوجيا التواصل وسيميولوجيا الثقافة:

1-3-1- سيميولوجيا التواصل:

❖ **الخلفيات الفكرية والنظرية لهذا الاتجاه:**

* **المرجعية السوسورية:**

- **السيميولوجيا واللسانيات:**

ذهب **سوسير** إلى اعتبار السيميولوجيا:

« **علم عام يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، هذه العلامات قد تكون أبجدية الصم والبكم والكتابة، الطقوس الرمزية وآداب السلوك...**»[1]

وعليه أكد **سوسير** بذلك على أن السيميولوجيا تشمل في دراستها مختلف تمظهرات العلامات لسانية كانت أو غير لسانية.

في هذا الإطار، يذكر **سوسير** بأن العلامة اللسانية شكلت النموذج، الذي مكن من دراسة مختلف العلامات السيميولوجية، من منطلق أن هاته الأخيرة قد استنسخت التجربة اللسانية واعتمدت على الأسس النظرية لعلم اللسان. غير أن هذا لا يمنع اللسانيات من الاعتماد على النظرة الشمولية التي تتمتع بها السيميولوجيا في النظر إلى موضوعها الذي هو اللسان.

هنا يذكر **سوسير** وينوه إلى أن:

« **المشكل اللساني هو أولا وقبل كل شيء، مشكل سيميولوجي.**» ويضيف قائلا: « **قوانين السيميولوجيا ستكون قابلة لأن تطبق في اللسانيات.**»[2]

---

[1]– Ferdinand De Saussure: **Cours de linguistique générale**, Paris: édition Payot, 1985, P32-33.

[2]– Ibid, P34-35.

- **الطابع الاعتباطي والأصل الاجتماعي للعلامة اللسانية:**

يرى **سوسير** أن **اللسان** هو خزان للتعاقدات والاتفاقات المتبناة من طرف المجتمع. حيث يجد في العلاقة التي تجمع بين الدوال والمدلولات في العلامات على اختلافها، تخضع لمبدأ **الاعتباطية**، أي **لاتفاق الجماعة الاجتماعية**.

- **دورة الكلام:**

في هذا الصدد، نشير إلى أن **سوسير** في تحديده لموضوع **علم اللسان**، اعتمد على مفهوم عملية التواصل بين طرفين، وهما **المتكلم** و**المستمع**، حيث يذكر في هذا الإطار مصطلح **دورة الكلام** الذي يفترض فيها وجود طرفين على الأكثر، كما ميز فيها بين ثلاث عمليات:

1- عملية نفسية.

2- عملية فيزيولوجية.

3- عملية فيزيائية.

فيما يخص **العملية النفسية**، يقصد بذلك ما يتعلق **بالمفهومات** و**الصور السمعية المرتبطة بها**. فالمتكلم إن أراد التعبير عن مفهوم معين، فانه يتبع في ذلك ما يثار في دماغه من **صورة سمعية** مطابقة لذلك المفهوم، لتعقبها كل من العمليتين **الفيزيولوجية** و**الفيزيائية**.

ثم تتكرر **العملية النفسية** في ذهن المستمع، لكن بشكل معكوس، أين تثير **الصورة السمعية المفهوم**. أما **العملية الفيزيولوجية**، فتتمثل في تلك **الأعضاء الصوتية** المسئولة عن إثارة **الأصوات المناسبة للصورة السمعية** القابعة في ذهن المتكلم. وكذا وجود نفس العملية عند المستمع، وذلك على مستوى **الأذن والجهاز السمعي** الذي تخترقه **أصوات المتكلم**.

وأخيرا يقصد **بالعملية الفيزيائية**، انطلاق **الأصوات** عبر **الهواء** من فم المتكلم إلى أذن المستمع.[1] للإشارة فان هذه العمليات تتكرر لدى **المستمع** عند مبادرته وتجاوبه بالكلام.[2]

*** مرجعية بلومفييلد:**

يرى **بلومفييلد** أن السلوك الإنساني يقوم على تقسيم العمل، وأن اللغة هي مصدر هذا التقسيم، لأنها تلعب دور الوسيط بين **المثير Stimulus والاستجابة Réponse**. ولكي يوضح هذا التصور، قدم مثالا **لحدث وقع بين رجل Jack وامرأة Jill**.

أحست المرأة بالجوع ورأت تفاحة في شجرة ما، فأصدرت أصواتا من حنجرتها ولسانها وشفتيها. وسرعان ما قفز الرجل على أحد الحواجز وتسلق الشجرة، ثم أحضر التفاحة فأكلتها المرأة.

قسم **بلومفييلد** هذا الحدث إلى ثلاثة أقسام أو أوضاع:

1- الوضع السابق لفعل الكلام: الذي يقوم على **المثير**، وهو **رؤية التفاحة أثناء الإحساس بالجوع**.

2- فعل الكلام ذاته: ويقوم الوضع الثاني على **الاستجابة**، لأن إصدار الأصوات -**الكلام**- جاء نتيجة للمثير أي للوضع الأول. غير أن هذا الوضع يشكل في نفس الوقت، **مثيرا آخر**، بالنسبة لشخص آخر هو **الرجل Jack** لذلك فهو **مثير من الدرجة الثانية**.

3- الوضع اللاحق لفعل الكلام: هو **استجابة للمثير الثاني** أي لكلام **المرأة Jill** .[3]

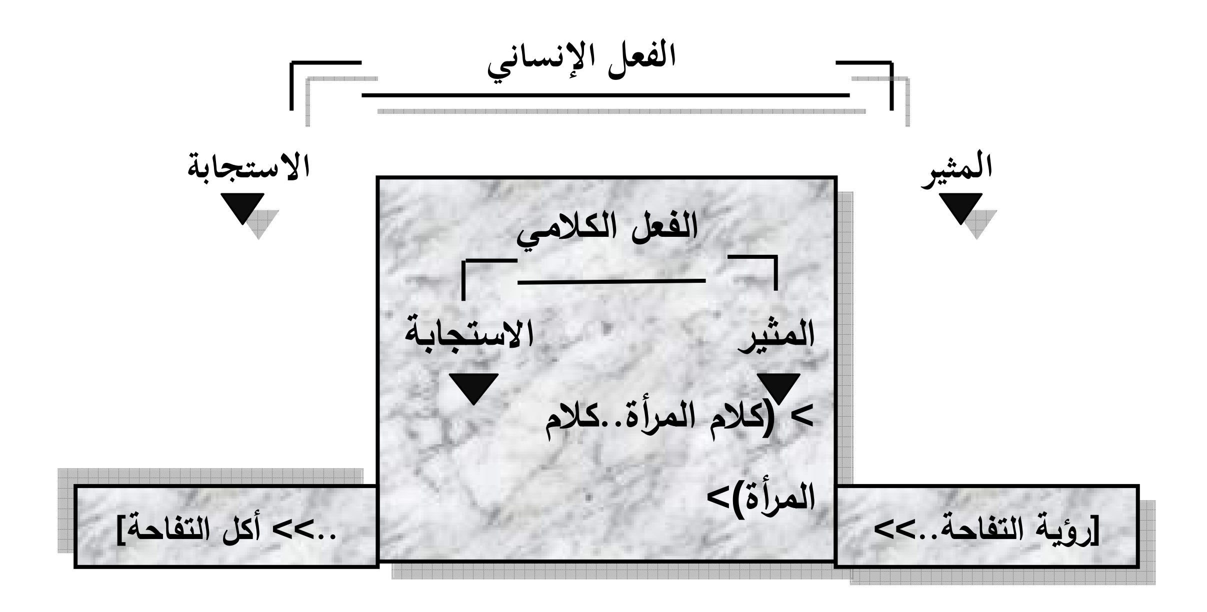
---

[1]- Ferdinand De Saussure: **Op**, **Cit**, p28.

[2]- عبد الواحد المرابط: **مرجع سبق ذكره**، ص59-61.

[3]- Jeanne Martinet: **Clefs pour la sémiologie**, Paris: édition Seghers, 1973, P15-16.

وقد أعاد **بلومفييلد** ترتيب هذه المثيرات والاستجابات، ضمن نمط واحد هو "**الفعل الإنساني**"، كما هو موضح في هذا المخطط:[1]



* **مرجعية شانون Shannon وويفر Weaver**: **-نظرية الإخبار-**:

نموذج "**شانون وويفر**" للاتصال تم نشره في كتابهما "**النظرية الرياضية للاتصال**". حيث آتى كخلاصة للبحث الذي أجراه **شانون** لصالح شركة "**بيل الهاتفية**"، المتعلق بدراسة المشكلات الهندسية لإرسال الإشارات. هذا النموذج الذي يترجم العناصر التي يقتضيها التواصل، سواء تعلق الأمر **بالتواصل الآلي (الالكتروني) أو بالتواصل الإنساني**.

يمكن ترجمة النموذج الاتصالي لشانون وويفر في:[2]

[1]– عبد الواحد المرابط: **مرجع سبق ذكره**، ص62.

[2]– Jeanne Martinet: **Op**, **Cit**, p16-17.



نستنتج بذلك أن **شانون** و**ويفر** لا يتحدثان عن **التواصل الإنساني** بقدر ما يركزان على **الجوانب التكنولوجية لانتقال الخبر**، فهما لا يهتمان بالدلالة التي يحملها الخبر المنقول ولا بجوانبه التعيينية أو الإيحائية، لذلك وضعا رسما تقنيا لا موضع للإنسان فيه. وهو ما يوضحه الجدول التالي:[1]

[1]– عبد الواحد المرابط: **مرجع سبق ذكره**، ص63.



*** خلفية حلقة براغ (أنصار حلقة براغ):**

أسس العالم التشيكي **فيلام ماثيزيوس** وبعض معاونيه **نادي براغ اللساني** سنة **1926**. وأصبح هذا النادي يعرف فيما بعد **بمدرسة براغ**، أو **المدرسة الوظيفية**. إذ يضم عددا كبيرا من الباحثين، من أمثال، **ثروبتسكوي**، **جاكبسون**، **كارسفسكي** وغيرهم. وقد اهتم **لسانيو حلقة براغ بالجوانب الفيزيولوجية للتواصل اللغوي**.[1]

[1]– أحمد مومن: **مرجع سبق ذكره**، ص136.

نخلص إلى القول، أن الاتجاه السيميولوجي التواصلي: « **يدرس العلامات انطلاقا من معيار أساسي هو الوظيفة التواصلية.**»[1]

❖ موضوع السيميولوجيا حسب ما حدده رواد سيمياء التواصل:

ميز أصحاب هذا التوجه في أثناء تناولهم للعملية التواصلية بين أمرين هامين هما:

* **الدلائل**: وتمثلها الوحدات التي تتوفر على قصد التواصل.

* **الأمارات**: وهي الوحدات التي لا تتوفر على قصد التواصل.[2]

وعليه يرتبط موضوع السيمياء بالدلائل التي تتوفر على **القصدية التواصلية،** فان لم يقم الدليل على هذه القصدية فالحديث عندئذ يتعلق **بالأمارات،** ولا مجال حينها للممارسة السيميائية.[3]

هذا وقد قدم رواد هذا **التوجه السيميولوجي** ثلاثة أقسام للأمارات الخارجة عن نطاق الممارسة السيميائية وهي:

• **الأمارات العفوية**: وتمثلها الوقائع الحاملة لإشارة دون أن تكون هذه الوقائع أنتجت لهذا الغرض، مثل: **وجود السحاب يشير إلى سقوط أمطار**.

• **الأمارات العفوية المغلوطة**: مثل: **اللكنة التي قد توحي لنا بأن المتكلم أجنبي وغريب عن هذه البلاد**.

• **الأمارات القصدية**: وهي الوقائع التي أنتجت لتبليغ هدف ما، إلا أنها لا تأخذ قيمتها إلا إذا تم الاعتراف بكونها أنتجت لتحقيق هذا الهدف، مثل: **علامات المرور**.[4]

---

[1]– George Mounin: **Op**, **Cit**, P74-75.

[2]– دليلة مرسلي وآخرون: **مرجع سبق ذكره**، ص17.

[3]– حنون مبارك: **دروس في السيميائيات**، الطبعة الأولى، المغرب: دار توبقال للنشر، 1987، ص73.

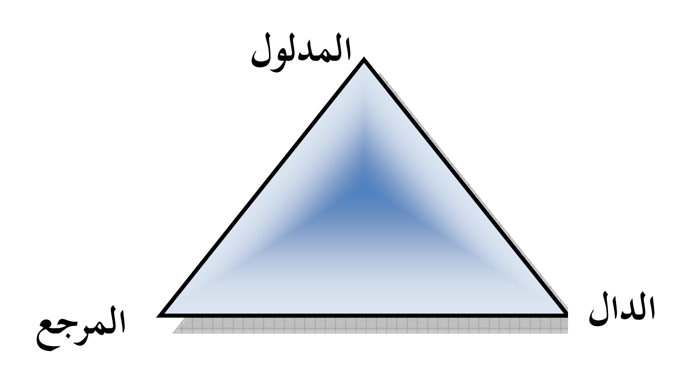
[4]– المرجع نفسه، ص73.

نخلص إلى القول، بأن **سيميولوجيا التواصل** من بين اتجاهات التراكم المعرفي والتطور السيميائي العلمي، الذي ينطلق من المفهوم السوسوري للعلامة. والذي يركز على الطبيعة التواصلية القصدية في العلامة كشرط للمسار السيميولوجي القابل للاهتمام والبحث. هذه النظرة التي يمثلها **بريتو Prieto** و**مونان Mounin** وغيرهم من رواد الطابع التواصلي القصدي الواعي للعلامة.

1-3-2- سيميولوجيا الثقافة:

يرى رواد هذا الاتجاه **أن العملية الإدراكية عند الإنسان تسير وفق ما تمليه الثقافة بوساطة أنساقها الدالة، والتي تعمل على تأطير ممارسات الإنسان داخل المنظومة الاجتماعية.**[1]

كما يذهب هؤلاء الباحثين إلى اعتماد التقسيم الثلاثي **للعلامة،** الذي آتى به **بيرس،** من حيث تصنيفها إلى: **دال** و**مدلول** و**مرجع**، كما هو مبين في الشكل التالي:[2]



❖ **الخلفيات النظرية التي استفاد منها هذا الاتجاه:**

---

[1]- حنون مبارك: **مرجع سبق ذكره**، ص72.

[2]- حاتم كعب: **مرجع سبق ذكره**، ص32.

يرتبط اتجاه "**سيميولوجيا الثقافة**" بمجموعة من **العلماء والباحثين السوفيات** المعروفين باسم جماعة "**موسكو–تارتو**"، والتي من أبرز أقطابها: **يوري لوتمان**، **فلاديمير توبوروف**، و**الايطاليين** خصوصا منهم **روسي لاندي**. كما يمكن أن نضيف إلى هذا الاتجاه كل من **جوليا كريستيفا** و**أمبرتو إيكو**، اللذان يتمثلان أيضا في اتجاهات سيميائية أخرى مثل: **سيميولوجيا التواصل** و**سيميولوجيا الدلالة**.

يستفيد هذا الاتجاه من **فلسفة الأشكال الرمزية لكاسيرر**، ومن **النظرية الماركسية ونظريات الإخبار**، بالإضافة إلى استفادته من بعض **تصورات اللسانيات الوظيفية**.

❖ **أفكارها:**

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن الظاهرة الثقافية تشكل موضوعا تواصليا ونسقا دلاليا، يتضمن عدة أنساق (**لغات طبيعية واصطناعية وفنونا وديانات وطقوسا**...)، وبالتالي فان سلوك الإنسان حسب هذا الاتجاه، ما هو إلا تواصل داخل ثقافة معينة، هي التي تعطيه دلالته ومعناه.

كما ترى **جماعة موسكو–تارتو**، أن كل الأنساق السيميائية تقوم على أساس **الوحدة** و**التعالق**، حيث يسند كل منهما الآخر. فليس لأحد من هذه الأنساق آلية تجعله قادرا وحده على القيام بوظيفته، ومن هنا تأتي ضرورة تحديد البناء التراتبي للغات الثقافية وتوزيع المجالات فيما بينها، كما يتوجب أيضا تحديد الحالات التي تتداخل فيها هذه المجالات أو تتقاطع.

كما تم التمييز بين منظورين للثقافة:

الثقافة من منظور داخلي، أي من منظور ذاتها، وهو المنظور الذي يتمثله حامل هذه الثقافة ومستعملها، ثم **الثقافة من منظور خارجي**، أي من منظور النظام العلمي الذي يصفها.

في هذا المنظور تعتبر الثقافة "**نظاما**" وكل ما يخرج عنها أو يتعارض معها يعد "**غير ثقافي وفوضى**".[1]

المنظور الثاني يعتبر "**الثقافة**" و "**اللاثقافة**" مجالين يحدد كل منهما الآخر ويحتاج إليه: **فالثقافة تخلق اللاثقافة وتستوعبها باستمرار، وذلك لأنها –الثقافة– دوما تبعد عن مجالها ولحساب نقيضها بعض العناصر المستهلكة التي تتحول إلى كليشهات انتهت الحاجة منها. إذ سرعان ما تتحول هذه الأخيرة إلى مجال اللاثقافة لتؤدي وظيفتها ضمنه.**

ويتضح مما سبق، أن الثقافة تتأسس على أنظمة سيميائية متدرجة من ناحية، وعلى ترتيب متراكم للمجال غير الثقافي الذي يحيط بها من ناحية أخرى، غير أن المحدد الأول لنمط الثقافة هو **البنية الداخلية التي تتأسس انطلاقا من الترابط بين أنظمة سيميائية فرعية.**

كما يمكن لثقافات عديدة أن تشكل وحدة بنائية أو وظيفية، وذلك من منظور سياقي أوسع، عرقي أو جغرافي، أو ديني أو غير ذلك. ومثال ذلك **الإسلام**، الذي شكل الوحدة الوظيفية التي أدمجت ثقافات عديدة في سياق ديني وتاريخي أوسع، مع مراعاة الفروق طبعا.[2]

❖ **موضوع السيميولوجيا:**

إن ما يجمع بين رواد هذا الاتجاه هو اعتمادهم مفهوم "**النص**" **–Texte–** باعتباره **ظاهرة ثقافية منفتحة على جميع أنساق الدلالة والترميز والتواصل داخل المجتمع**، إذ يشكل مفهوم "**النص**" حسب هذا الاتجاه **المفهوم الأساس لعلم السيمياء.**

وتجدر الإشارة، إلى أن مفهوم النص لا يعني لديهم الرسالة اللغوية فقط، وإنما كل ما يحمل معنى متكاملا (**احتفال، عمل فني، قطعة موسيقية**...) كما أن هذا المفهوم هو الذي يربط بين السيمياء

---

[1]– عبد الواحد المرابط: **مرجع سبق ذكره**، ص70-71.

[2]– المرجع نفسه، ص71-72.

العامة وبين الدراسات الخاصة المتفرعة عنها. فالثقافة قد تكون نصا أو جزءا من نص أو مجموعة كاملة من النصوص، وذلك بحسب الشفرة التي تحدد علاقة الثقافة بالنص وعلاقة النص بالثقافة.

❖ ملخص أفكار جماعة موسكو–تارتو:

الثقافة عبارة عن إسناد وظيفة للأشياء الطبيعية وتسميتها وتذكرها. وهي بذلك تكون مجالا لتنظيم الإخبار في المجتمع الإنساني، إذ ترسخ التجارب السابقة وتلعب دور البرنامج وتشتغل كتعليمات.

من جانب آخر، وفي نفس السياق يعد عمل الإنسان سلوكات ذات معاني، وأن هذه الثقافة ليست سوى انجاز لبرامج معينة.

ومنه تشير الثقافة إلى برامج وتعليمات تتحكم في سلوك الإنسان، من منطلق أن أهم خاصية كما رأينا للثقافة هي التعلم. والسلوك الإنساني تواصل لأن التواصل لا يتحقق إلا بالاعتماد على بنية سلوكية إنسانية.

كما أن إدراك الإنسان للعالم إدراك تبرمجه الثقافة بواسطة أنساقها الدالة اللفظية وغير اللفظية (**الثقافة المادية واللامادية**)، التي تؤطر عمل الإنسان وممارسته الاجتماعية. وهكذا، فالثقافة نسق مكون من عدة أنساق –**لغات طبيعية واصطناعية وفنون وديانات وطقوس**.. وكل نسق من هذه الأنساق ليس نسقا تواصليا فحسب، وإنما هو نسق مندمج للعالم.

بذلك يصبح كل نسق ثقافي نسقا تواصليا، بما أن الموضوع الثقافي قد صار المحتوى الممكن لأية عملية تواصلية. ويعني ذلك أن قوانين التواصل هي قوانين ثقافية.[1]

[1]– مارسيلو داسكال: **الاتجاهات السيميائية المعاصرة –سلسلة البحث السيميائي–**، ترجمة: حميد لحمداني وآخرون، المغرب: إفريقيا للشرق، 1987، ص7.

II-2-2- شفرة الحلي

2-1- نشأة الحلي

2-2- وظائف الحلي

2-3- تقنيات صناعة الحلي

2-3-1- الصهر

2-3-2- القولبة

2-3-3- القطع

2-3-4- الفتيلة المعدنية

2-3-5- التحبيب

2-3-6- الحز والتثقيب

2-3-7- الميناء المتجزئ

2-4- الحلي ذات العلاقة بالسحر للوقاية من الأخطار والأمراض وطرد الحسد في المجتمع الأمازيغي

2-5- الحلي القبائلية، طبيعتها وأهم مكوناتها

2-5-1- طبيعة الحلي القبائلية

2-5-2- مكونات الحلي القبائلية

II-2-2- شفرة الحلي: -Bijoux-

" جسم بدون حلي، جسم بدون روح."

لجأ الإنسان في رسم بعض الرموز الغريبة في تحديه المستمر للقوى الخفية، إلى دعائم مختلفة منها، جسمه، الجدران، الفخار، والمعادن. في هذا الإطار، نجد أن **الحلي** قد تواجدت كطقوس حماية من القوى الخفية. هذه القوى الخفية، التي كان يعتقد في قوتها يحاول التقرب منها لهذا الاعتقاد، من أجل أن يحمي نفسه منها. وعليه، تجاوزت **الحلي** بعدها الجمالي التزييني إلى بعد وقائي، إلى ترجمة معاناة وأفراح الأفراد الذين صنعوها.

هذا الشكل المشفر، الذي يعبر عن الواقع الاجتماعي العقائدي، والقيم التي تميز جماعة معينة، والتي تعود إلى فترات ممتدة في الزمن. كما أنه يحمل في الوقت نفسه، معاني ومعلومات في غاية الثراء عن الشخص الذي يحمله.

كما تشكل **الحلي** المخزون والإرث الجماعي للجماعة الاجتماعية، حيث تترجم الأفكار المكونة عن الوجود والعالم الطبيعي وما وراء الطبيعة، الحياة، الموت، الخصوبة...[1]

2-1- نشأة الحلي:

تمكن إنسان ما قبل التاريخ من صناعة الأسلحة للدفاع عن نفسه والصيد من أجل العيش، وعندما وجد نفسه في مأمن بدأ يفكر في تحسين مظهره فاستعمل في هذا الشأن كل ما منحته له الطبيعة من **أحجار**، **بيض النعام**، **درع السلحفاة**، **العاج**، **العظم**، وهي كلها مواد قابلة للمعالجة.

[1]– Tatiana Benfoughal: "**Questions Sur**" **L'art Populaire**, Alger: éditions Khawarysm, entreprise Algérienne de presse, 1992, P53.

زيادة على هذا استعمل قدراته الإبتكارية الفنية التي وصل إليها في تلك الحقبة من الزمن، كما فكر في دهن جسمه **بصبغة حمراء**، لكن سرعان ما صار يطبع فوق جسمه رسومات بنفس المادة وبواسطة قطع فخارية ذات أشكال مختلفة، وسميت هذه الطريقة **بالوشم**.[1]

هذه الطريقة التي استعملها للتزيين تارة، ولحماية نفسه من الأخطار التي كان يواجهها في بيئته تارة أخرى، فبعض أشكال الوشم التي وجدت في البداية على بشرة الفرد من أجل حمايته، ثم سجلت فيما بعد على لباسه.[2]

أما أول **حلي** ملموسة فقد تمثلت في **عقود** و**قلادات** مصنوعة من قطع صغيرة لبيض النعام،[3] وكذا **القواقع الصغيرة** من نوع **"غوري"** التي كانت تركب في الخيوط. وقد اكتشف هذا النوع من **القلادات في مواقع عديدة من الجزائر** ويعود تاريخها إلى **عصر ما قبل التاريخ** وهي موجودة اليوم في **المتحف الوطني "الباردو"**. كما انتشر استعمال مادة أخرى وهي **"الريشة"** توضع فوق **الرأس كالإكليل أو التاج**.

أما في **فجر التاريخ** فأصبح الإنسان مستقرا بعد اكتشافه **للزراعة** و**المعادن** المتمثلة خاصة في **البرونز** و**النحاس** وبتوصله إلى كيفية تحويلها، أصبحت عنده تمثل المواد الأساسية في صناعة أسلحته وعتاده بما في ذلك **الحلي**.[4]

ففي **الجزائر**، اكتشفت مقابر تعود إلى هذه الفترة وهي **مقابر بني مسوس، وتيديس، قسطيل،** وكانت تحتوي مجموعة من القطع المتمثلة في **حلقات الأذنين** و**حلقات الأرجل**، و**الأساور** وبعض **الأبازيم الضخمة**.[5] وكانت الأساور وحلقات الأرجل أكثر أنواع **الحلي** الموجودة، كما كانت مجردة

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص11.

[2]– Jean Servier: **Les berbères**, collection Que- sais je?, 2ème édition, Alger: édition Dahlab, 1994, P119.

[3]– Farida Benouniche: **Op**, **Cit**, P7.

[4]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص11.

[5]– Farida Benouniche: **Op**, **Cit**, P7.

من الزخارف. أما عن سبب دفن **الحلي** مع الميت فيرجع ذلك لكونها كانت تحمل له قبل الموت قيمة روحية كبيرة ترتبط بشخصيته.

كما تعرضت **الجزائر** مثلها مثل كل بلدان **شمال إفريقيا**، إلى تأثيرات بلدان البحر الأبيض المتوسط وخاصة منها **فينقيا** التي أثرت على **الجهة الشرقية لإفريقيا الشمالية**، وذلك بواسطة انتشار **الحضارة القرطاجية منها**، حيث أدخلت على الفن المحلي تقنيات وأشكال جديدة خلال الفترة التاريخية من **القرن 9ق.م** إلى **القرن2 ميلادي**، ومن التحف التي نجدها بحوزة المتاحف الوطنية هما: **كنز تينهينان ملكة الهقار الخيالية** الذي يعود إلى **العهد الروماني**، و**كنز مدينة تنس** الذي يعود تاريخه إلى **العهد البيزنطي**، وقد وجدت فيه قطع كثيرة من **الحلي** تختلف وتتنوع، تعود إلى **عهد الوندال في المنطقة الغربية للجزائر**.

وتعتبر عملية إدخال تقنية "**طلاء الميناء**" إحدى الانجازات الأكثر ترسيخا في تاريخ **الحلي الجزائرية**.

وفي **المغرب**، وجد العرب التحف التي أنجزها **الرومانيون** وطورها **البيزنطيون** واستوحوا منها، فأنجزوا تحفا جديدة، ووضعوا عليها البصمة التي تعبر عن شخصيتهم الإسلامية، فنتج عن ذلك نمط من **الحلي** في غاية الدقة والروعة.[1]

2-2- وظائف الحلي:

إن الدور الذي تلعبه **الحلي** في كتابة التاريخ لا يقل أهمية عن غيره من الطرق التي تستعمل لهذا الغرض، مثل: **القلم، السلاح، العمران، الأساطير**. ورغم أن **الحلي** في مظهرها الخارجي تبدو جامدة ولا قيمة لها إلا من الناحية الجمالية والوظيفية، لكننا نجد أنها تجيب عن سؤال كل من يريد

---

[1]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص11-13.

فهمها، ويطلب منه أن يكون على دراية كافية بمراحل تطورها وتعايشها مع الشعوب. فهي تحكي عن ماضي الشعوب بما فيها أفراحهم وأحزانهم بطريقة أحسن من أي حرب أو أي نصب تذكاري...

إذن، **فالحلي** تخلد فن وانشغالات هذه الشعوب بحيث أنه رغم ما تتعرض له من سرقة ونهب وتكسير وتذويب خلال الحروب، صمدت ولم تنقرض بل كانت تظهر من جديد بمجرد أن يعود الاستقرار إلى المنطقة، فيقوم الحرفيون بإعادة صنع نماذج جديدة بنفس الطرق التي كانت تصنع بها **الحلي** المندثرة، وليس هذا بالمهمة الصعبة لأن هؤلاء الحرفيون قد اكتسبوا هذا الفن إلى الأبد.[1]

وعليه، وجدت **الحلي** في كل الحضارات القديمة والحديثة، وكان الغرض الأساسي منها:

❖ **التزين والزخرف**:

يرتديها الرجال والنساء على السواء لتدل على ثراء صاحبها، وتجميل وتزيين صورته هو نفسه، حيث نعرف أن العناية بالجمال والتزين جاء للإنسان في فطرته.

❖ **الغرض السحري أو الديني**:

اعتقد الإنسان أن بعض أنواع **الحلي** له قيمة سحرية، تحفظه وتبعد عنه الشرور بل وتوقف تأثير السحر ضده مثل: **التمائم** التي تعطي حاملها **قوة** و**بركة** و**حسن طالع وحظا سعيدا**، حسب عقيدته التي يعتقدها. ولذلك فان **للحلي** قوة **التميمة السحرية**.[2]

إضافة إلى ذلك غالبا ما يتردد بين الريفيين مقولة: **"جسم بدون حلي، جسم بدون روح."** **فالحلي** ترافق المرأة من ميلادها إلى موتها، من وهي صغيرة لم تبدأ المشي بعد تكبل حركاتها الأولى بأساور تطوق يديها الصغيرتين، ولما كانت المجوهرات تشكل جزءا من مهر الفتاة فإنها تبدأ في جمعها في سن مبكرة.

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص11-13.

[2]– عن وزارة الثقافة، المجلس الأعلى للآثار–المتحف المصري–: **فنون صناعة الحلي في مصر القديمة**، الطبعة الثانية، 2003، ص7.

كما أن المرأة الريفية مهما كان مستواها الاجتماعي لابد لها أن تضع على الأقل **سوار** أو **قرطين** أثناء أدائها للأعمال اليومية، بالإضافة إلى **الحلي** المخصصة للأعياد والأفراح وباقي المناسبات، وعند استقبالها لأول شاب يتقدم لخطبتها تحصل على **الحلي** التي تضعها أمام المدعوين، ويبقى أقارب الزوج يرسلون لها في كل مناسبة أو عيد **حلية** تدعى **"المهيبة"**، وعند الزواج يتمم أقارب الفتاة ما تبقى من **الحلي** الضرورية لمثل هذا الحدث الهام، وبصفة عامة تهدي الأم لابنتها **الحلي** التي ورثتها عن والدتها لأن المجوهرات العائلية في العادة تنتقل من الأم إلى البنت ولا تهدى لزوجة الابن.

وفي يوم الزفاف، تبرز الفتاة كل ما عندها من **حلي**، لأن ذلك يعتبر بالنسبة للأسرة وسيلة للتباهي والافتخار بالثروة. أما بالنسبة للزوجة، فذلك يعني أنها دخلت حياة اجتماعية جديدة وأنها ستتحمل المسؤولية الملقاة على عاتقها، كونها قد ارتقت بدورها إلى مرتبة جديدة كربة بيت.

كما يقدم الزوج في اليوم الثاني من الزفاف لزوجته هدية تدعى **"حلية الكلمات الأولى"**، وعند تقديم الزوجة لرجال الأسرة يقدم أقارب الزوج للعروس بعض **الحلي** كهدايا تدعى **"حق الخروج"**[1] **أو "حق النظر" Thimezriouth**.[2]

وفيما بعد يقدم للزوجة **حلية** عند كل مناسبة أو عند الولادة خاصة إذا كان المولود ذكرا، وكذلك عند كل حدث هام في الحياة. وبالتالي، نجد المرأة تتزين **بالحلي** في كل المناسبات حتى لو شكلت حملا ثقيلا، فهي تحتمل ويساعدها على ذلك معرفتها بأنها نقطة إعجاب وتقدير الآخرين.

ومنه يمكن القول بأن **الحلي** هي وسيلة **لإبراز المكانة الاجتماعية** التي تتمتع بها المرأة، فكلما أضافت قطعة جديدة إلى ما تكسبه مسبقا ارتفع شأنها في المجتمع أكثر.

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص21.

[2]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **La Kabylie et les coutumes Kabyles**, Deuxième Tome, France, Paris: éditions Bouchene, 2003, P157.

كما تعد **الحلي** التي تحصل عليها المرأة ملكا خاصا لها لضمان مستقبلها، فالعادات الريفية تحرم المرأة وراثة الأرض عن والديها حيث تعتبرها من حق الذكر فقط. فيعوض لها هذا الحرمان بما كسبته من **حلي**، سواء أكانت من طرف والديها أو مهداة من طرف الزوج قبل الزواج أو بعده فلا يناقشها في كيفية تصرفها فيها شخص آخر.

أيضا تقوم المرأة غالبا بادخار **حليها** مع مرور الزمن لكي تجدها في الأيام الحالكة التي قد تصيبها هي أو أفراد عائلتها، فقد تكون هذه الشدائد **تلفا للمحصول الزراعي**، أو **مرض** أو **حريق يصيب المنزل** أو **ترمل المرأة**... ففي كل الحالات تبيع جزء من **حليها** المدخرة حتى يتسنى لها الحصول على المال الكافي لسد حاجاتها، وبمجرد أن تتحسن الأوضاع المادية للأسرة تبدأ بشراء **حلي** جديدة وتعود مرة أخرى إلى عملية الادخار لأيام المستقبل.

في هذا الصدد، يقول الكاتب **George Marçais**: « **تعتبر الحلي سبائك متنقلة أكثر ما هي جمالية فهي مدخرات صالحة للتبادل وتباع عند الحاجة.**»

ولا ننسى ذكر المثل الشعبي المعروف: "**الحدايد للشدايد.**" أي **الحلي** وجدت لأيام الأزمات.

إذن **للحلي** مهام ووظائف متعددة فمنها ما هو تجميلي ومنها ما هو اجتماعي واقتصادي.[1]

2-3- تقنيات صناعة الحلي:

تجدر الإشارة إلى أن هذا الجزء يتسم الحديث فيه بطابع تقني خاص، إلا أنه يمكننا من الإلمام بأهم المراحل التي تمر بها صناعة **الحلي**. كذلك تجدر الإشارة، إلى أن هذه المراحل التي تمر بها صناعة الحلي، من أدوات وتقنيات تكتسي طابع جماعي. وذلك من خلال ما تبثه من رسائل ومعاني بالغة الدلالة، تعكس انشغالات الجماعة التي ظهرت فيها بمعتقداتهم وخرافاتهم.[2]

---

[1]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص21-23.

[2]- Tatiana Benfoughal: **Op**, **Cit**, P46.

2-3-1- الصهر:

صناعة أية **حلية** تبدأ **بالصهر**، والغرض من هذه العملية هو إذابة المعدن من أجل تحويله إلى **مصاقل، أسلاك**، أو **حبيبات**. هذا المعدن غالبا ما يكون: **قطع النقود، الحلي المكسورة** و**غير المطابقة للموضة التي يحولها الصائغ إلى قطع صغيرة**. كذلك **السبائك التي يتحصل عليها من وكالة المعادن الثمينة** التي تأسست في سنة **1975**.

إذن، بعد تحضير واختيار المعدن، من أجل إذابته وصهره، يوضع المعدن أو المادة في بوتقة أي وعاء صغير مخروطي الشكل، وكان الصائغ في بداية هذا القرن يصنع بوتقته بنفسه بواسطة الطين ممزوجا بالشعر ووبر الماعز، أما في الوقت الحاضر فيشتريها جاهزة الاستعمال، وهي بوتقات مصنوعة من خليط من الغرافيت والطين وحطام البوتقات والفحم، حيث تملأ البوتقة بالمعدن.

ثم توضع البوتقة في الفرن. والمعمول به في الورشات التقليدية الاقتصار على حفر حفرة بسيطة في الأرض وتوضع بعض قطع القرميد مكدسة وسط المحل لتستخدم كفرن. ويستعمل الصائغ الفحم وقليلا من الخشب كمادة للإيقاد، ويكون تنشيط النار دوريا عن طريق منفاخ من أجل رفع درجة الحرارة إلى الحد اللازم لإذابة المعدن. **-960° بالنسبة للفضة و1063° بالنسبة للذهب-**

وفيما يخص المنفاخ الذي يستخدم لأجل رفع درجة الحرارة، كان الصائغ قديما هو الذي يصنع المنفاخ بنفسه وذلك باستعمال جلد الماعز أو الخروف، أم في الوقت الحالي فيستعمل معظم الصاغة التقليديين المنافخ الميكانيكية، وتكفي **30دقيقة لصهر الفضة**، ثم يمسك الصائغ البوتقة بواسطة مقبض ويسكب الفضة إما داخل مسبك سعته مختارة أو يقوم مباشرة بصنع الحبيبات.


1

2-3-2- القولبة:

هذه المرحلة من أبرز الخطوات التي يمر بها الصناع التقليديون في إنتاج مختلف **الحلي**. والتي تكون بداية من تحضير القالب الذي سيسكب فيه المعدن السائل، وقبل التطرق لكيفية تحضيره، لابد من التنويه إلى أن هذا القالب يصنع يدويا من قبل الحرفي.

إذ تعد من بين الأدوات الضرورية، توافر قالب نحاسي من حيث تكونه من قاعدتين على شكل ركاب حصان بإمكانهما أن يندمجا، وعلى حواف كل منهما توجد ثلاثة حذقات بارزة متجانسة توتد الواحدة على الأخرى عند غلق القالب، في حين تشكل التجاويف النصف الأسطوانية الموجودة في الطرفين العلويين عنق القالب الذي يستقبل المعدن السائل، ويضاف إلى ذلك مشد الوصلة، والدعامة الخشبية، المطرقة والغربال.

وتتم عملية تحضير القالب كالتالي:

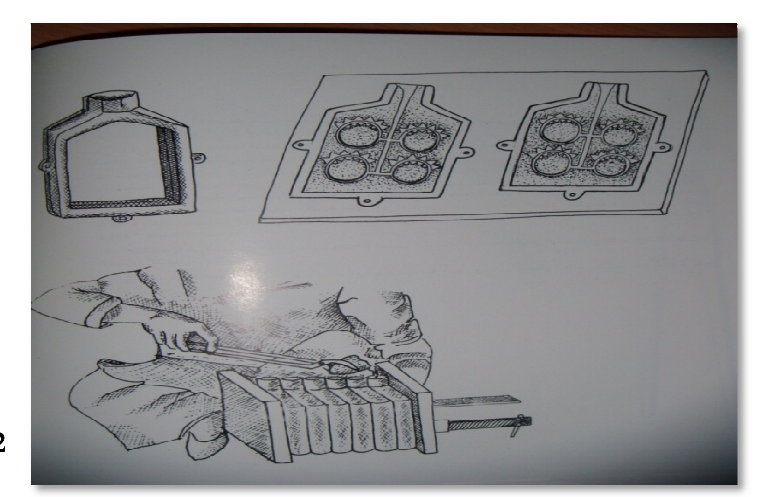
تحضير الرمل الذي سيستخدم في حشو القالب بحيث يستقبل بصمات النماذج التي يراد إعادة نقلها، وذلك من خلال طحن الصائغ ما يسمى بالصلصال الرملي "رمل أصفر" ويضيف إليه زيت الزيتون وفي بعض الأحيان بياض البيض، المستخدم خاصة من قبل صاغة القبائل،

[1]- عن معرض قصر الثقافة: **الحلي الجزائرية**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1990، ص6.

بغية الحصول على خليط دسم ورطب، وبعد تسخين الخليط وعجنه باليدين يملأ به قاعدتي القالب.

يقوم بعدها بواسطة المطرقة بتسويته ورش مسحوق الفحم من أجل اجتناب التصاق طرفي القالب الواحد على الآخر.. تجرى هذه العملية على لوحة من الخشب، وتأتي بعد ذلك عملية وضع القالب على جانبي القضيب الصغير الذي يشكل بصمة القناة الرئيسية التي تربط عنق القالب. ليغلق الصائغ فيما بعد القالب بدقة بواسطة مطرقة على الوجه الخارجي ليرسخ الأشكال جيدا ثم يفتح القالب ويخرج النماذج، وبواسطة ساق معدنية يرسم مجاري تصل المجرى الرئيسي ببصمات النماذج، ثم يغلق من جديد القالب ويشده بين لوحتي مشد الوصلة بوضعه في اتجاه عمودي على البوتقة التي يمسكها الصائغ بواسطة مقابض، ثم يسكب المعدن السائل في المجرى الرئيسي حيث يتدفق من هناك إلى جميع الفجوات.

وبعد مرور ربع ساعة يبدأ الصائغ عملية تفكيك القالب بفضل القاعدتين، ثم يقوم بتنحية الأجزاء الزائدة ليمر إلى الأعمال النهائية **البرد، الصقل، والتنظيف**.[1]



[2]

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص15-17.

[2]– عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص8.

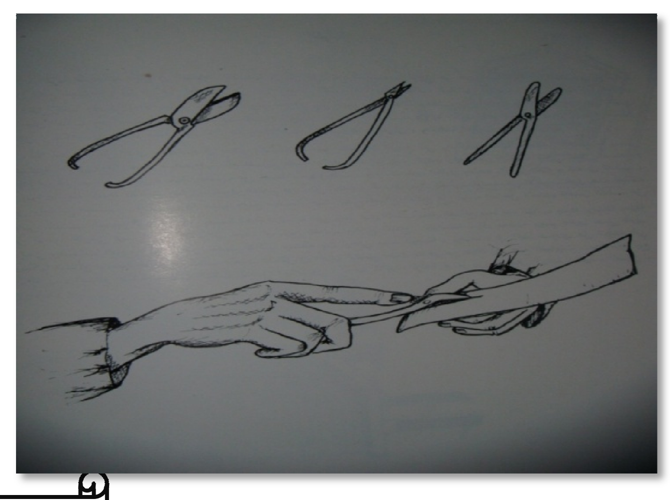
2-3-3- القطع:

يعني تعبير **القطع** عمليات تحوير ورقة المصقل، إذ تشتمل على تنحية بعض الأجزاء الداخلية بغية تحقيق زخرفة أو ما يسمى **الزخرفة الصخرية**. وقد ظهرت هذه التقنية في **بلاد الأناضول**، إلا أنه من الصعب التأكيد فيما إذا كان صانعوا **الحلي** في **شمال إفريقيا**، قد أخذوها من **الفينيقيين** أم عن **الرومان** و**البيزنطيين** الذين ورثوها عنهم.

على العموم فان أغلب **الحلي التقليدية الجزائرية**، على الخصوص المصنوعة منها في المناطق الشرقية، تستعمل هذه التقنية.

وتتم هذه العملية بقطع محيط **الحلية** باستعمال مقصات ذات أحجام مختلفة. ويعود سبب اختلاف أحجام هذه المقصات إلى سمك المصقل من جهة، وإلى دقة العمل المطلوب إنجازه من جهة أخرى.

ويستعين الصائغ بالمقص كذلك، لقطع الأنواط الصغيرة على شكل أيدي وأوراق أو مخالب لترصيعه، وتهذب التفاريغ بعد ذلك بالمبرد. كما يمكن ترك الأجزاء الممتلئة على حالها أو زخرفتها بخيوط معدنية مفتولة وحبيبات كما عليه الحال بالنسبة **للحلي الأوراسية**.



[1]

2-3-4- الفتيلة المعدنية:

تتلخص هذه التقنية في استخدام أسلاك الفضة والذهب ذات الأقطار المتفاوتة من أجل تشكيل زخرفة **الحلية،** هذه الأسلاك قد تكون **رقيقة سميكة، ملساء وموحدة، حلزونية** أو **مظفورة**. وهناك نوعان من الزخرفة **بالفتيلة المعدنية:**

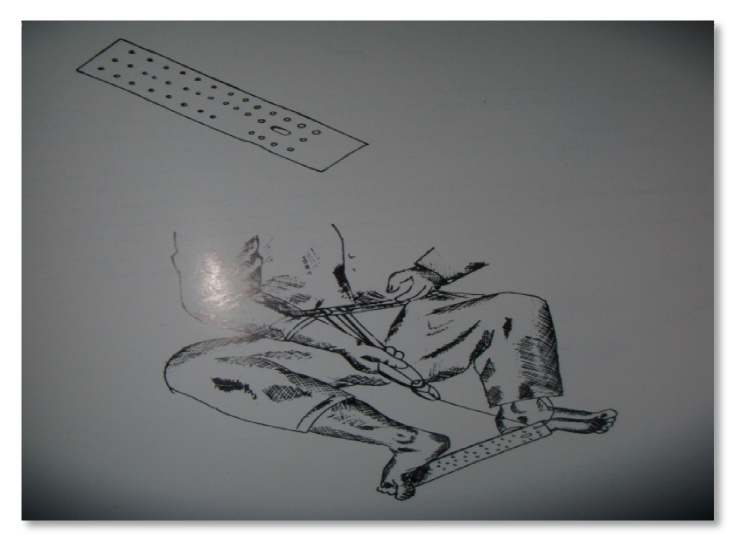
فتيلة جاهزة: حيث تكون الأسلاك ملتحمة بعضها ببعض، و**فتيلة مموهة:** على خلفية. ويستعمل النوع الأول على الخصوص في صناعة **الحلي الذهبية،** وأما الثاني فيستعمل في **الحلي الفضية**.

لتنطلق اعتبارا من سبيكة فضية بسيطة، إذ تمر الطريقة التقليدية بمراحل متعددة. حيث يبدأ الصائغ أولا بتصفيح ساق المعدن الذي خرج من المسبك، بواسطة مطرقة، من أجل الحصول على ورقة مصقولة. ثم يقوم بتقطيعها فيما بعد بواسطة مقص بالاتجاه الطولي، وذلك من أجل الحصول على أشرطة رقيقة جدا يمكنه تمريرها في الملولبة المخصصة لمد الأسلاك. هذه الملولبة المعروفة من أقدم العصور، لا تزال مستعملة حاليا من قبل الصاغة التقليديين. وتكون الملولبة على شكل صفيحة من الحديد أو من الفولاذ، شكلها مستطيل ومثقبة بثقوب أقطارها متدرجة. يمسكها الصائغ بوضعها بين قدميه عندما يكون جالسا، أو تكون مثبتة على منضدة العمل عندما يشتغل واقفا، ويقوم بتمرير أسلاك الفضة في الثقوب حتى يصل إلى السمك المرغوب فيه. ومن أجل تسهيل عملية المد، يقوم بتسخين ودهن السلك عند تغيير الثقب في كل مرة.

ومن أجل صنع **الحلزون،** يثني الصائغ السلك إلى مرتين، ثم يثبت الطرفين على منضدة العمل أو يقوم بتثبيتها على سندان، ويبرم السلك بمساعدة ملقط أو كلاب صغيرة على شكل **S** يدخلها

[1]– عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص10.

في الثنية. وبعد ذلك تقطع الأسلاك المضفورة إلى أجزاء وتلوى على شكل **حلزونات**، **قلوب**، **لولب**...[1]



2

2-3-5- التحبيب:

تتميز تقنية صياغة الحبيبات الصغيرة وتثبيتها على الأجزاء الممتلئة **للحلية**، باختلافها من منطقة إلى أخرى، على خلاف عمل الفتيلة المعدنية الذي يعد متجانسا تقريبا في جميع المناطق. ويمكن تلخيص الأساليب التقنية **للتحبيب** في وسيلتين هما:

تمرير المعدن السائل عبر غربال و**إذابة قطع صغيرة من المعدن على ركيزة ما**.

ونجد هاتين الطريقتين، مع بعض الاختلاف، عند جميع **الصاغة التقليديين الجزائريين**.

إذ نجد الأسلوب الأول، ممثلا عند بعض الصاغة في **المدن** باستخدام غربال معدني **-مشابها لذلك المستخدم في صناعة رصاص الصيد-**. كما لا يزال بعض صاغة **منطقة الأوراس** يتبعون طريقة أكثر بساطة، ترتكز على سكب الفضة عبر باقة من الأغصان الجافة التي تلعب دور الغربال، حيث تسقط قطرات المعدن داخل صحن يرش بالفحم معطيا بذلك حبيبات مختلفة الأحجام.

---

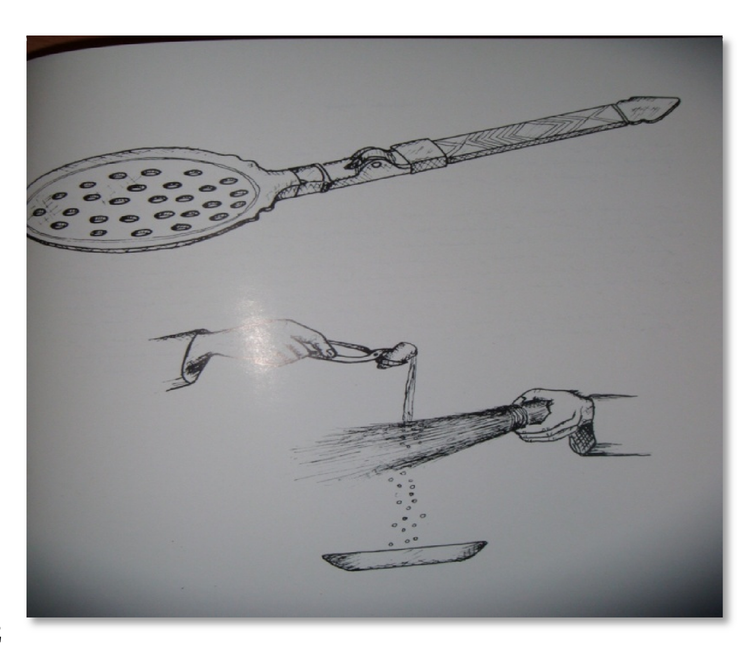
[1]- عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص13.

[2]- عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص12.

في حين يتلخص الأسلوب الثاني، في قطع الصاغة سلك من الفضة إلى أجزاء صغيرة ليتم وضعها على ركيزة من أجل تسخينها.

وتجدر الإشارة، إلى أن الاختلافات الجوهرية تظهر على الخصوص في اختيار الركائز وفي كيفية تحضير المعدن. هكذا فان بعض **صاغة الطوارق**، مثلا، يضعون حبيبات المعدن على قطعة من الفحم حزت بقمع صغيرة، كي تأخذ شكلها عندما يذوب المعدن بفعل النار. وفي مناطق أخرى مثل: **الواحات الصحراوية**، يستعمل الحرفيون عوضا عن الركيزة صحنا معدنيا مملوءة بالرمل.

بعد صنع الحبيبات تفرز حسب أحجامها من أجل صنع **الحلية**، التي يتم تثبيتها عن طريق اللحام.[1]



2

2-3-6- الحز والتثقيب:

تعتبر تقنية **الحز** واحدة من أقدم التقنيات التي استعملت في شمال إفريقيا، أولى **الحلي المعدنية** التي عثر عليها في مقابر عديدة من المواقع الأثرية لفجر التاريخ زخرفت برسومات محززة.

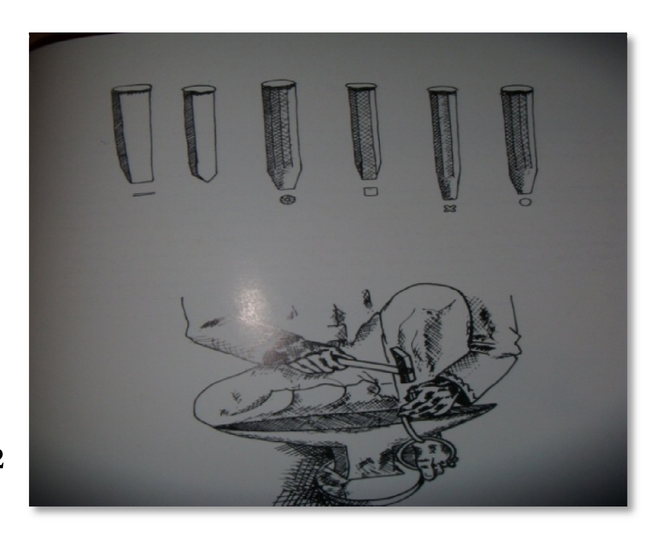
---

[1]- عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص15.

[2]- المرجع نفسه، ص14.

هذه التقنية ترتكز على الرسم على السطح المستوي **للحلية**، عن طريق قطع المعدن بواسطة أدوات حادة، وهي عبارة عن سيقان صغيرة من الفولاذ، نهاياتها منحوتة بشكل أفقي: يقطع مستطيلا، بيضويا، مربعا، وبطرقات منتظمة يعمق الصائغ زخرفته بواسطة التحزيز، التنقيط، الخيوط المتموجة، المكسرة والمتصلة.

التثقيب يقترب من الحز لأنه يرتكز على نفس المبدأ "**غرز السطح المستوي للحلية**"، والذي يتم بمساعدة مخارز تحتوي نهاياتها على رسم **دائرة، وردة**، و**نجمة، ورقة**... وبواسطة الطرق على رأس المثقب يثبت الصائغ الرسم على **الحلية**. وبهذه الطريقة يزخرف **الصائغ الأوراسي** علب الحروز، حيث يسكب الرصاص داخل العلبة ثم يباشر الحز بواسطة الطرق بنحته على محيط الزخرفة الذي يظهر بارزا، وبعد انتهاء العمل يسخن العلبة بقصد إذابة الرصاص **–درجة حرارة الفضة 370° مقابل 960° للذهب–** ثم يفرغ العلبة.[1]

2 

[1]– زيدي فريال: **مرجع سبق ذكره**، ص19-20.

[2]– عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص16.

2-3-7- الميناء المتجزئ:

تتطلب صناعة **الحلي** المطلية بالميناء مهارة كبيرة. إذ لا يستلزم على الصائغ فقط السيطرة على التقنيات المذكورة، بل لابد أن يكون مطلعا على أسرار صناعة الميناء، وكيفية وضعها على **الحلية**. ومن الناحية الكيميائية الميناء مادة قابلة للتفتيت مكونة على العموم من الرمل، أكسيد الرصاص الأحمر، البوتاس والصودا المسحوقة بدقة، تصبح هذه المواد قابلة للتحول إلى زجاج عند وضعها في النار، بدرجة حرارة مرتفعة والأكسيدات المعدنية المتخصصة لتكوينه هي: **أكسيد الكروم للون الأخضر الغامق الشفاف، أكسيد الكوبالت للأزرق الشفاف**، و**بيوكسيد النحاس للأخضر الفاتح المعتم**، و**كرومات الرصاص للأصفر القاتم**.

إن عملية الطلاء بالميناء تعتبر خاصية مميزة **للحلي** القبائلية، وتبقى دائما عملية صعبة ودقيقة يسبقها أولا تركيب جميع أجزاء **الحلية** ولحامها، الترصيعات، الحبيبات، والفتيلة اللازمة لتقسيم خانات زخرفة الميناء، ثم يضع الصائغ الميناء السائل في الأماكن الفارغة، وبعد التجفيف في الهواء يضع الحلية في فرن ولا يأخذ الميناء لمعانه وشفافيته وتناسقه وصلابته إلا بعد أن يبرد.[1]



[2]

---

[1]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص20.

[2]- صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص67.


1

في ذات السياق، نشير إلى أن صانعي **الحلي** القبائل غالبا ما يرثون ويتناقلون هذه الصناعة أب عن جد.[2] إذ يلقنون أبناءهم مختلف تقنياتها وأسرارها التي لا طالما حافظوا عليها بغيرة وحرص شديدين. إضافة إلى أن عملهم قد يكون ضمن ورشات، أو أن يكونوا من الرحالة. حيث يتجولون في القرى والمداشر يحملون أمتعتهم على الحمير، ويمتهنون صناعة الفضة، ويدعونهم بالأمازيغية ب "**البرطالي**" أي **صانع الفضة**، ولدى وصولهم إلى القرية ينصبون خيمتهم في زاوية من زوايا القرية مبتعدين عن السكان قليلا، ينزلون أمتعتهم ويباشرون العمل بتذويب الفضة على نار الفحم وصنعها على أشكال مختلفة، حسب رغبة ربات البيوت اللاتي يقدمن بعض **الحلي** المكسرة للصانع لإصلاحها أو لتذويبها وإعادة صنعها حسب رغبتهن. يمكث هؤلاء يومين أو أكثر في القرية حسب وفرة العمل ثم ينتقلون إلى قرية أخرى.[3]

---

[1]– عن معرض قصر الثقافة: **مرجع سبق ذكره**، ص18.

[2]– Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie-Grande Kabylie**, **Aurès-**, France: édisud, 1990, P17.

[3]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص81.

2-4- الحلي ذات العلاقة بالسحر للوقاية من الأخطار والأمراض وطرد الحسد في المجتمع الأمازيغي:

إن **السحر** أو ما يسمى ب"**التفكير الوحشي**" يعتبره البعض بمثابة فن يتم من خلاله الاتصال بالآلهة لمعرفة المستقبل، وهي تعتبر أنماط من الدلائل الأكثر انتشارا والمتعلقة بالتنبؤ عن طريق الظواهر الفلكية، باستعمال الأوراق، وقراءة خطوط اليد، وتفسير الأحلام وغيرها. حيث أصبح السحرة عند بعض المجتمعات في بعض الفترات أكثر أهمية من الأطباء في معالجة الأمراض.[1]

في هذا الصدد، نجد أن **المرأة القبائلية** كغيرها من نساء الأمازيغ تلجأ إلى **عراف القبيلة**، لكي يقرأ لها المستقبل ولكي يحضر لها **الحرز**. فلا طالما كان للمرأة استعداد فطري للسحر أكثر من الرجل.[2]

ومن الأنواع العديدة **للحلي** التي تستعمل في هذا الإطار، نجد: **الطلسم**، وكذا **الخامسة والخلخال**. تضعها المرأة انطلاقا من اعتقادات وأساطير توارثتها عبر الأجيال، والذي يرجعنا إلى الأزمنة الغابرة، حيث كان الإنسان يعيش في خوف وقلق دائمين وذلك لأن حياته كانت كلها مرتبطة بدورة الفصول التي تحدد نظامه المعيشي، حيث كان في تحد مستمر مع قوى خفية خارقة. وكان يتمثل في أداء حركات مصحوبة بالغناء ورسم بعض الرموز الغريبة، فكانت هذه الرموز تتسم بقيمة سحرية تحمل أشكال مجسدة لهذه القوى الخفية. إذ رسمت هذه الرموز في البدء فوق الجسم ثم فوق الجدران والمعادن والفخار حتى أصبحت ذات أشكال ملموسة، تحمل في الوقت الحالي اسم **طلسم** أو **تعويذة**، الغرض من استعمالها هو **العلاج من الأمراض، الوقاية من الأخطار وطرد الحسد.**[3]

---

[1]- كاتي كوب، هارولد جولد وايت: **إبداعات النار -تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري-**، ترجمة: فتح الله الشيخ، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001، ص23.

[2]- Marcel Mauss: **Sociologie et anthropologie**, 4ème édition, Paris: presses universitaires de France, 1968, P20.

[3]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص81.

❖ **أهم أنواع الحلي المستعملة لهذا الغرض:**

1- حاملات الحرز "الطلسم":

يعتبر **الطلسم تعويذة** توضع قصد **طلب الصحة**، أو **المحبة** أو **من أجل الوقاية من الأخطار**.

وهو يتكون من جزأين: **الجزء الأول** وهو **الحرز**، ويتمثل في ورقة صغيرة مكتوبة بالحبر تحمل معاني من القرآن الكريم أو عبارات سحرية قبلية أو مادة محفوظة بطريقة مجهولة، **عقرب مجفف، ضرس كبش، رجل ضربان**.*[1]

وأما **الجزء الثاني** فهو عبارة عن **العلبة التي يوضع بها الحرز**، وهي ذات أشكال مختلفة قد تكون مستطيلة، مربعة، نصف دائرية، أو أسطوانية.

ويسمى الحرز **بالتميمة** لأن الكتابة الموجودة بداخله تشبه التمتمة، أي أنها غير مفهومة إلا من قبل العراف لأنه هو الذي يكتبها.[2]

* **طلسم المرأة القبائلية:**

تتبع المرأة القبائلية تعليمات العراف، فان طلب منها أن تضع الطلسم في حلية **"تازلاغت أم الحرز"** فلابد أن تتبع أوامره، وأن لا تفتح العلبة أبدا، فإذا فتحتها فهذا يعني أن الحرز فقد مفعوله، ولابد أن تؤمن المرأة بالتميمة أي بما هو مكتوب في الورقة، وكذا بمفعول المادة المحفوظة التي تكون في أغلب الأحيان **جسم عقرب**. حيث غالبا ما يرمز العقرب إلى الشجاعة، الصبر والصلابة. وكذا القدرة على رد العين اللئيمة.[3]

---

* **الضربان: حيوان يشبه القنفذ ولكنه أصغر في الحجم، ويده تشبه يد الإنسان، وربما نظرا لهذا التشابه توضع رجل الضربان لطرد العين الشريرة.**

[2]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص82.

[3]- صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص103.

أما الرموز الموجودة في **حلية "تازلاغت أم الحرز"**، فتحمل معاني كثيرة، **فالنجوم** تملك القدرة على إبعاد المضرة، و**حبات التابوقالت** ترمز للقلة، وبالتالي فان المرأة ستكون تملك القدرة على الاحتواء، و**المرجان** هو الآخر يملك القدرة على إبعاد العين الشريرة، أما **العلبة المربعة الشكل** فتحتوي على رموز قد تكون معدنية **كالملح**، غذائية **كالحشيش**، جسمية **كالشعر**، نسيجية **كالخيوط**.

وفيما يخص الأصل الحقيقي للطلسم فيرجعه المؤرخون **للحضارة الفرعونية**، كما لوحظ تأثر العديد من الحضارات بهذا النوع من المنتوجات الفنية ومن بينها **الحضارة القرطاجية**، حيث وجدت في **المقابر القرطاجية القديمة** العديد من الحشرات "**Scarabes**" الملونة والمقطعة التي تلمع كالمعدن، وتشكل أجزاء لعقود وخواتم وأنواط، وفي بطن الحشرة منقوش **تمنيات عام سعيد وأدعية**.[1]



[2]

2- اليد أو "الخامسة" ضد الحسد:

نجد **اليد الذهبية** في **المدينة** و**الفضية** في **القرية**، وقد تشكل كنوط يعلق في سلسلة أو مشبك يثبت على الثياب. يعتقد أن **الخامسة "اليد"** لها دور وقائي وسحري في دفع العين الشريرة والحاسدة.

ويرجع البعض منبع هذا الرمز إلى **الإسلام**، حيث يرون أن كل إصبع في اليد يرمز **لصلاة من الصلوات الخمس**، كما يرمز **للقواعد الخمسة للإسلام**، في حين يربطها البعض الآخر بقصة

[1]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص84.

[2]- Farida Benouniche: **Op**, **Cit**, P48.

حدثت في عهد **الرسول صلى الله عليه و سلم**، فالرسول ومن أجل تجنيد المسلمين كي لا يتفرقوا أخذ يد ابنته فاطمة ورفعها إلى السماء وطلب من **الله عز وجل** أن لا يفرقهم، وأن يجعلهم موحدين مثل اليد، لكن منبع هذا التحليل بعيد جدا، فاليد وجدت قبل ظهور الإسلام، وبالضبط فيما قبل التاريخ **فجدران الطاسيلي** عندنا كانت مزينة بها.

كما زينت **النصب القرطاجية** و**الفينيقية** بهذا الرمز لأن الاعتقاد بالحسد والعين الشريرة رموز آمنت بها معظم الشعوب القديمة. وكانت اليد مرفوقة **بالأهلة** و**النجوم** في أغلب الأحيان لما لها من قدرة وقائية وخيرية.

إضافة إلى أن اليهود المغاربة الذين كانوا يشتغلون في صياغة وتجارة المجوهرات، لعبوا دورا رئيسيا في ترويج **الخميسة**، فالاعتقاد في خصائصها السحرية مشترك بين المسلمين واليهود المغاربة.[1]

بيد أن السؤال الذي يطرح نفسه: **لماذا تم اختيار اليد بالذات لمحاربة العين؟**

إن هذا الاختيار قد يرجع لكون اليد مهمة جدا في حياة الإنسان، فاليد هي التي تبدع وتخترع، وهي التي تحصد، ومن ثم لها القدرة قدرة على إبعاد العين الحاسدة، وكذا تعتبر رمزا للخصوبة عند الأوراسيين.[2]

وقد تتنوع أشكال اليد:

* قد تكون "**أصابعها غير متفرقة**"، وتسمى **خامسة على عينك**.

* قد تكون "**أصابعها متفرقة**"، وتسمى **خمسة في عينك**، أي أنني مستعد لإدخال أصابعي الخمسة كلها في عينيك، وهذا الشكل من العين أكثر عنفا من السابق.

[1]– مصطفى واعراب: **المعتقدات السحرية في المغرب**: **العين الشريرة**... **أقدم المعتقدات السحرية**، 03 مارس 2003، ص2.
Http://www.Asliment.Free.Fr/ress/ouarab/Sorts 16.html

[2]– Tatiana Benfoughal: **Op**, **Cit**, P52.

* وقد تكون "**خمسة في قلب خامسة**"، وهنا تظهر خامسة بشكل مضاعف حتى يكون إبعاد الخطر أكيد.

* وقد تكون "**خامسة بداخلها عين**"، مثل: "**خامسة الخميس**"، التي تضعها المرأة الشاوية بمناسبة إنجابها لولد، وهذا التكامل أي **عين–يد**، يعني كشف الخطر وطرده، فالعين تكشف الخطر واليد تطرده.[1]

3– الخلخال:

تتنوع الخلاخل التي تضعنها النسوة الأمازيغيات، منها:

* **السوار الذي يغني:**

يتمثل في الخلخال الرقيق الذي تتدلى منه أنواط ترتعش مع كل حركة للمرأة، تضعه **المرأة القبائلية** انطلاقا من اعتقادات معينة، فكلما تذهب لملئ الماء من النبع تضع هذا الخلخال الذي يغني، وما أن تسمع الأرواح الشريرة صوت الأنواط حتى تختفي من النبع.

كما تضع المرأة هذا الخلخال كلما خرجت من البيت، فما أن يسمع الرجال صوت الأنواط المتدلية من الخلخال حتى يبتعدوا لأن صوت الأنواط يعتبر قرينة على قدوم امرأة.

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص86–87.

* **سوار على شكل ثعبان:**

هو الخلخال الذي ينتهي برأس الثعبان، الذي نجده بكثرة في **منطقة الشاوية**. إذ يقال أن المرأة تضع هذا النوع من الخلاخل لكي تصبح رشيقة في مشيتها مثل الثعبان خاصة، وأن الثعبان معروف برشاقته، وقد يوحي الثعبان بالنفور والخوف، ولكنه ليس سلبيا في الرمزية الأمازيغية.

- **الرمزية الأمازيغية للثعبان:**

في **بلاد القبائل**، نجد رسم الثعبان منقوش على الأوعية التي تضع فيها العائلة القمح، حيث يعتقد بأنه **سيحمي القمح من التلف**. كما توجد أسطورة معروفة بالمنطقة تحكي قصة امرأة وجدت جلد ثعبان فأرادت استعماله فأضافته إلى خيوط ملونة، وصنعت منه **زربية،** رائعة الأشكال والألوان وكانت معظم أشكال الزربية هي تلك الأشكال التي زينت جلد الثعبان، وهذا النوع من الزرابي يصنع لحد الآن بجبال القبائل ويسمى "**بطن الثعبان**". كما ينقش شكل الثعبان أيضا على الأبواب.

وتوجد أسطورة ببلاد القبائل تدور حول هذا المحور وتسمى **بأسطورة "الرجل الثعبان"**[1]، إذ تحكي بأن امرأة لا تنجب، وفي أحد الأيام وهي في النبع أخذت تدعي ربها بصوت مرتفع قائلة: " **أريد أن أنجب ولدا حتى ولو كان ثعبانا"**، وبالفعل تحققت أمنية المرأة وأنجبت ولدا بهية الطلعة، إلا أنه يتحول داخل البيت إلى ثعبان. فكانت القبيلة تسخر منه، وعندما حان وقت زواجه، أخذ والداه يبحثان عن فتاة لكي تصبح زوجته شرط أن لا تعلم بقصة الولد الثعبان، وفي أحد الأيام كانت أجمل الفتيات تملأ الماء من النبع سمعت صوت ساحرة تقول لها: " **إن الفتاة التي بإمكانها لفظ الجملة السحرية عندما يتحول الولد إلى ثعبان بإمكانها القضاء على السحر الذي أصاب الولد.**"
وبالفعل تزوجت الفتاة مع الشاب الثعبان، وفي ليلة الدخلة عندما تحول الشاب إلى ثعبان، أخذت الفتاة تقرأ في الجملة السحرية وهي تقول: " **آه أنا وأنت قدرنا واحد، أباك أكبر منا نحن الاثنين، إنني سأكون دائما خادمتك.**" وبعد لحظات اختفى الثعبان، وعاد الشاب إلى صورته الطبيعية.

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص89.

أما في **بلاد الشاوية**، فتحكى أسطورة معروفة في جبال الشاوية كيف أصبحت النساء الشاويات يلبسن الخلخال على شكل ثعبان. الأسطورة تروي أن **الجد الأكبر للقبائل الأوراسية** كان متزوجا من امرأتين ولدت له إحداهما ولدا اسمه **عابد** وولدت له الأخرى ولدا اسمه **داوود**، وظهر في إحدى الأيام بالقرب من قبيلتهم ثعبان عملاق فحاول **داوود** و**عابد** محاربته، خاصة وأن أباهم كان شيخا هرما وأعمى، فدبرا مكيدة للقضاء عليه وعندما نام قاما بإلقاء التبن عليه وإحراقه وبعد لحظات، لم يبق منه سوى كومة من التبن فأخذ النحل يأكل بقاياه ففرح بموته الإنسان والحيوان، ولكن محصول العسل أحدث شكوك عند الولدين **داوود** و**عابد**، لأن النحل تغذى من بقايا الثعبان، فكرا الولدان كثيرا في حيلة لتفادي مخاطر هذا العسل –**إن وجدت**–، وبما أن أباهم كان شيخا هرما و أعمى أعطياه العسل، فان كان للعسل سلبيات فان تأثيراته على شيخ هرم مثل أباهم لا أهمية لها وبالفعل أكل **الشيخ "بوراك"** العسل، و أخذ يحك عينيه فإذا بالنظر يعود إليه من جديد، وبعدها أخذا الولدان يتخاصمان فكل واحد منهما يؤكد لأبيه على أنه هو الذي أرجع له النظر، ولكن الحقيقة وصلت للأب، وبعد طول تفكير قرر العفو عنهما خاصة وأنه شعر بالحياة والنشاط من جديد، فبحث عن زوجة ولم يجد سوى امرأة متقدمة في السن قليلا اسمها **"عائشة المجنونة"**، الوحيدة التي قبلت الزواج من هذا الشيخ المعجزة، وكلل هذا الزواج بالجيل الثالث المسمى **"ولاد عائشة"**.

ومنذ ذلك الوقت أصبحت النساء الشاويات يلبسن الخلخال على شكل ثعبان تبركا. وهكذا أصبح **الثعبان** يمثل بالنسبة لأهل المنطقة **رمز بعث الموتى** و**رمز الخصوبة**، كيف لا والجد الأكبر للمنطقة كان شبه ميت وأعمى وأيامه معدودات، و الذي ما إن أكل عسل النحل الذي تغذى من بقايا الثعبان حتى عاد له بصره من جديد وأصبح قويا وشابا، فتزوج وأنجب أولادا كونوا بدورهم قبيلة أو كما يقال في المنطقة **"اللفت الثالث لبلاد الشاوية"**.[1]

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص90-92.

2-5- الحلي القبائلية، طبيعتها وأهم مكوناتها:

2-5-1- طبيعة الحلي القبائلية:

فن صناعة المجوهرات قديم جدا في جبال القبائل، وقد تم في **القرن 19** إحصاء **130 ورشة** لصناعة **الحلي** وتركيب الأسلحة. وقد بقيت مجموعة كبيرة من القرى والمدن القبائلية تحافظ على صناعة المجوهرات إلى غاية يومنا هذا.[1]

غير أن المراكز الصناعية الهامة قد شيدت في القرى الصغيرة، مثل: **آيت لربعاء، ثوريرت ميمون، آيت لحسن، أغوني أحمد، ثوريرت الحجاج**، وأخيرا في قرية "**بني يني**" التي أقيمت في أعلى قمة في جبال القبائل.[2]

في هذا السياق، تتكون **الحلي** القبائلية الفضية أساسا من الخيوط المفتولة، حيث تحدد دعائمها الخطوط المنكسرة والأشكال الهندسية البسيطة، وفي بعض الأحيان يضاف إليها بعض من الخطوط المتموجة أو المكللة بالزهور أو الموشاة بكريات فضية تزيد من جمال زخرفة الخيوط المفتولة. كما توشى أيضا بالمرجان ذو اللون الساطع الذي يعكس لون الفضة الباهت. لكن لمعان لون طلاء الميناء الأزرق، الأخضر، والأصفر هو الذي يحدد طابع **حلي** القبائل، خاصة في منطقة "**بني يني**".[3]

وفي القرية كما في المدينة تتزين العروس يوم الزفاف بكامل **حليها** التي اشتريت بفضل المهر الذي قدمه الخطيب لأسرتها. فالعروس تضع فوق رأسها وشاحا حريريا أسود وأصفر اللون، وتعقده على جبينها كما تضع وشاحا آخر أسود اللون كعصابة فوق الوشاح الأول، ثم تتزين **بالإكليل** القطعة الأساسية والهامة من بين **الحلي**. ويبلغ طول هذا الإكليل **74سم** وعرضه **26سم**. وتعتبر هذه السعة فعلا مدهشة، ولذا تركت العروس مؤخرا هذه **الحلية** لأنها مزعجة وباهظة الثمن. بالإضافة إلى

---

[1] – Farida Benouniche: **Op**, **Cit**, P7.

[2]– Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie-Grande Kabylie**,**Aurès**-, **Op**, **Cit**, P14-15.

[3]– فريدة بن ونيش: **المجوهرات والحلي الجزائرية**، الجزائر: سلسلة فن وثقافة، وزارة الإعلام، 1967، ص55-56.

هذا تلبس العروس رداء يدعى **"ثملحفت"** يمسك على الكتفين **بأفزيمن** عريضين مثلثي الشكل ومزخرفين بكل دقة بطلاء الميناء. وتمسك العروس وشاحها على الجانب **بأفزيم** صغير مستدير يدعى **أذوير**، يصنع عادة من قطعة نقدية فضية فيها دبوس.[1] كما تتزين العروس **بأقراط الأذنين** التي تدعى **"لتراك"** التي كانت توضع قديما في الطرف الأعلى من الأذن،[2] وقد اختفت منذ أوائل هذا القرن وعوضت بحلقة مزينة بمغلاق مرجاني أو مطلاة بالميناء، لأنها تحمل بسهولة.



3

وتعتبر **الأساور** أكثر **الحلي** استعمالا، فالزوجة تحمل منها أعداد كثيرة في كل ذراع، وهي أنواع منها ما يدعى **أمشلوح** وهو الأكثر انتشارا ويزين بخيوط مفتولة، كما يطلى بالميناء والترصيعات المرجانية، ومنها ما يدعى **الدح** وهو أكبر حجما من الأول، ويعتبر من **الحلي** القديمة والنادرة.

أما **العقود** فهي متنوعة جدا، **فالسلاسل الفضية** قد أدخل في تركيبها الأنواط والمرجان واللآلئ والعلب المطلاة بالميناء والأيادي الفضية والقطع النقدية. أما **الخلاخل** فمنحوتة ومزخرفة ومطلاة بالميناء على جهة واحدة، وأقدم أنواع الخلاخل نجده ضيقا في جزئه المركزي، غير أن هذه **الحلية** تركتها النساء بسبب كبر حجمها.[1]

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص36.

[2]– Henriette Camps-Fabrer: **Les bijoux de grande Kabylie**, **Op**, **Cit**, P75.

[3]– Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie –Grande Kabylie**, **Aurès**–, **Op**, **Cit**, P66.

2-5-2- مكونات الحلي القبائلية:

❖ **طلاء الميناء:**

تتميز **الحلي** القبائلية بتقنية طلاء الميناء ذات الألوان الثلاث: **الأصفر، الأخضر، الأزرق**.[2] بيد أنه نلمس وجود منطقة ببلاد القبائل اسمها "**بوغني**" "**Bouchni**" تستعمل الفضة الخالصة بدون ألوان.

وتعتبر منطقة "**بني يني**" من أهم المناطق في القبائل الكبرى التي حافظت على تقنية طلاء الميناء. وقد تضاربت الآراء حول الأصل الحقيقي لهذه التقنية، وعلى هذا الأساس يوجد افتراضان يفسران أصل طلاء الميناء:

* **الافتراض الأول:**

يقول أن منطقة "**بني يني**" كانت جزءا من مملكة "**كوكو**" في **جبال جرجرة** في أواخر **القرن الخامس عشر**، ويبدو أنه نشب صراع بين سلطان مملكة **قلعة** "**بني عباس**" ومملكة "**كوكو**" بعد قرن من الحروب الدامية عاد النصر فيها إلى الطرف الأول، فأرسل سلطان "**كوكو**" بالسجناء إلى قبيلة "**بني يني**"، وكان من بين هؤلاء السجناء عائلة مشهورة بحرفييها البارعين في فن الصياغة والحدادة، فكانت تستعمل طريقة طلاء الميناء، فتعلم عنهم سكان قبيلة "**بني يني**" هذه التقنية وحافظوا عليها. أما:

* **الافتراض الثاني:**

يؤكد أن هذه التقنية جاء بها **الأندلسيون**[3]، فلأول مرة وجد شيء مزين بطلاء الميناء في **سيف بوعبديل** الذي كان يستعمل في **الأندلس**. حسب أصحاب هذا الافتراض فان هذه التقنية دخلت

---

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص36-38.

[2]– Farida Benouniche: **Op**, **Cit**, P55-56.

[3]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص60.

إلى **بجاية** مع مجيء **الأندلسيين** اللاجئين إليها من بطش **الأسبان،** فحظيت هذه التقنية بعناية كبيرة في هذه المدينة المعروفة بتقدمها وثقافتها آنذاك لمدة من الزمن، ثم تخلى عنها الصائغون، وهذا ليس بالشيء الغريب بالنسبة للمدن التي تعتبر الأكثر تأثرا بكل الأشياء الجديدة المبتكرة محليا أو التي يأتي بها الأجانب،[1] فهي مكان مفتوح للتجارة والتبادل والاحتكاك الفني والتقني الذي يؤدي إلى التغير الدائم في الذوق، وانتقلت هذه التقنية إلى الريف عبر القبائل الصغرى ثم وصلت قمم جبال القبائل الكبرى أين تبناها الحرفيون وحافظوا عليها لقرون عديدة، والشيء الذي ساعد على بقاء هذه التقنية في منطقة **"بني يني"** على الخصوص، هو **موقعها الجغرافي** أولا، و**احتفاظ الريفيين بكل ما هو تراث وفن وتقاليد** ثانيا، وأخيرا وهو الأهم **احتفاظ الصائغين بسر مهنتهم التي توارثوها أبا عن جد.**

فيما يخص الألوان الخاصة بتقنية طلاء الميناء، فهي تستعمل لإبراز الأشكال والرسومات المرغوب تجسيدها على **الحلية،** وهي مستمدة من الطبيعة بالدرجة الأولى، وكذا ميولات القرى وصناع **الحلي**.

من جهة أخرى، تنتشر تقنية طلاء الميناء في ثلاث مناطق أساسية بالمغرب العربي، بالإضافة إلى منطقة القبائل الكبرى خاصة في قرية **"بني يني"**.

ففي **تونس** ب**"موقنين"** و**"جربة"**، كما نجدها في **المغرب**، وحاليا ومنذ ذهاب **اليهود المغاربة** فان الورشات المختصة بانجاز هذه التقنية بمنطقتي **موقنين** و**جربة** أوقفت عملية انجاز **الحلي** بهذه التقنية،

أما في **المغرب** فقد أخذ الإنتاج يتناقص شيئا فشيئا، ولحد الآن تبقى منطقة القبائل الكبرى الوحيدة التي تصنع **الحلي** المطلية بالميناء.[2]

---

[1]– George Marçais: **Les bijoux musulmans de L'Afrique du nord**, Alger: imprimerie officielle, 1958, P15.

[2]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره،** ص62.

❖ القطع النقدية:

يستعمل الصائغ القبائلي **القطع النقدية** لتزيين بعض **الحلي**، خاصة العقود مثل عقد يسمى **"أزرار"***[1] كما تستعمل القطع النقدية الفضية كأنواط بعد القيام بعملية صهرها وتحويلها.[2]

إضافة إلى ذلك، قد تأتي القطع النقدية جسم **لحلية** مستديرة تسمى **"أذوير"** الذي يمتاز بطلاء الميناء على وجهه، بينما يبقى ظهر القطعة خاليا من أي زخرفة أو لون.



[3]

❖ العجينة المعطرة:

يختلف عطر الريفيين اختلافا كبيرا عن عطرنا الحالي، حيث يتكون من مواد عطرية عديدة تخلط فيما بينها حتى نتحصل على عجينة تتحول إلى **حلية** تضعها المرأة تسمى **"السخاب"**.

في هذا السياق، يعرف السخاب في كونه عبارة عن عقد عرف في عدة مناطق من دول المغرب ومن بينها منطقة القبائل والأوراس، وهو يصل بطوله إلى خصر المرأة.[4]

---

* **أزرار: هو عقد يأتي على شكل سلسلة أو أكثر يتكون من حلقات صغيرة مزينة بمجموعة من الأشكال، قطعا نقدية فضية مطلية بالميناء على الوجه تتوسطها حبة مرجان.**

[2]– Henriette Camps-Fabrer: **Les bijoux de grande Kabylie**, **Op**, **Cit**, P12.

[3]– صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص64.

[4]– Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie –Grande Kabylie**, **Aurès–**, **Op**, **Cit**, P98.

يعتبر"**السخاب**" من بين **الحلي** الأساسية للمرأة الأمازيغية، كما أن لكل من المرأة القبائلية والشاوية والصحراوية طريقتها الخاصة في صنع "**السخاب**".

يصنع **السخاب القبائلي** بطحن الحواد وخلطها بماء العطر وماء الزعفران، تكور العجينة قطعا صغيرة جدا بين الأصابع وتشكل منها أشكال متنوعة قد تكون هرمية، أسطوانية أو عدسية ثم تحدث ثقوبا في كل القطع، وتترك في خيوط على شكل صفوف وتتخلل مجموعة من الصفوف مجموعة من أغصان المرجان والقرنفل. قد يزين السخاب القبائلي بخامسة كبيرة في الوسط، وذلك في رمزيتها المتمثلة في **طرد العين** والعنبر الذي يعتبر من بين المكونات الأساسية التي تدخل في صنع السخاب، وهو نوعان: **العنبر الأصفر** وهي مادة **الراثينج**، وهي عبارة عن مادة صمغية لزجة تفرزها بعض الأشجار والنباتات خاصة الصنوبر. أما: **العنبر الرمادي**، فله رائحة المسك ويتمثل في إفرازات مرارة حوت العنبر الذي يعتبر حيوانا ثديا عظيما من رتبة الحوتيات، ونجده في أحيان أخرى على شكل كتل ضخمة وهذا النوع غالي الثمن.[1]

كما يرجع المؤرخون أصل السخاب إلى **مصر**، حيث يقال أن النساء اللواتي يتحكمن في أسرار خلط هذه المواد الفواحة حضرن من هناك.[2]

❖ معدن الفضة:

إن معدن الفضة هو المعدن الأساسي المستعمل في المناطق الريفية ضمن منطقة القبائل الكبرى، إذ يعتبر المعدن الثمين الوحيد الذي عرفه الصائغون القبائل، فهم لم يستعملوا الذهب أبدا.[3] ويكمن الاحتمال الصحيح في اختيار هذا المعدن بالذات في مستوى الحياة في هذه المناطق، فالذهب مادة

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص63-64.
[2]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص78-80.

[3]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P433.

ثمينة يتعذر على سكان الريف اقتناءها في حين معدن الفضة متوفر بثمن رخيص فلا يتردد القرويون في استعماله.

كما أن المرأة الريفية تفضل الفضة على الذهب، وذلك لأن هذه المادة ذات البريق الداكن، تتلاءم مع سمرة وجهها المتميزة بألوان طبيعية ناتجة عن ممارستها لأعمالها اليومية تحت ضغط الظروف الطبيعية.

أما من ناحية الاعتقاد، فيرى الريفيون أن معدن الفضة لكونه مادة بيضاء رمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

كما قد يستعمل الصائغ القبائلي إلى جانب الفضة الخالصة لصنع **الحلي**، ما يقوم بصهره من نقود فضية أو **حلي** قديمة لكي يصنع **حليا** جديدة. إضافة تعويض الفضة بمادة "**الميشور**" **Le maillechort** التي تستعمل بكثرة في بلاد القبائل. والتي تعتبر خليطا من التوتياء والنيكل والنحاس.[1]

وله نفس لون الفضة وزينتها تقريبا، لكنه أقل ثمنا منها، واكتشف هذا المعدن عن طريق شخصين أحدهما اسمه "**مايو**" و الآخر "**شور**" ولهذا سمي المعدن بدمج اسميهما معا.[2]

❖ **المرجان:**

المرجان المستعمل في تزيين **الحلي** الفضية القبائلية، ذو اللون الأحمر، والذي يظهر كحجر، يعتبر حيوانا بدون عظام أو رأس أو يدان يعيش على المريخ الصغير في المياه الحارة، والمريخ حيوان بحري من المجوفات.. يتكون المرجان من مادة عضوية وكربونات الكالسيوم، كربونات الماغنزيوم، وبقايا أكسيد الكربون.. وتنحصر مهمة المرجان، الذي يتحمل الحرارة والحوامض، في مساعدة ووقاية المريخ من إفرازاته.

---

[1]– فريدة بن ونيش: **مرجع سبق ذكره**، ص35.

[2]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص57.

كما أن المرجان أنواع، **المرجان الوردي "الجلد الملائكي"**، وهو ذو قيمة كبيرة في أوروبا. أما في الجزائر فيفضل **المرجان ذو اللون الأحمر** الذي يستخدم بالخصوص في جبال القبائل لترصيع **الحلي**، وقد يقلد المرجان الطبيعي بمرجان اصطناعي في بعض الأحيان. وذلك بمزج الجبس ومسحوق الرخام الملون مع الزئبق ثم يلصق بمساعدة صمغ السمك، كما يعوض أيضا بورق **السيلولويد** والذي كان يتحصل عليه مع نهاية القرن الماضي من فرنسا وألمانيا، إذ كانت تباع على شكل صفائح صلبة توضع في ماء ساخن لتكتسي شكلا مرنا يسهل توظيفها.[1]

إضافة إلى خصائص المرجان الجمالية، فانه يملك خصائص وقائية للونه الأحمر الذي يرمز **للدم والحياة**، كما تنسب إليه **القدرة على إبعاد العين الشريرة** فاتخذ كتعويذة **"حرز"** لتوقيف النزيف الدموي.

أما بالنسبة للمصدر الذي تحضر منه بلاد القبائل المرجان فهو السواحل الجزائرية، خاصة وأنها قريبة كل القرب من المنطقة، في حين كان الصاغة الأوراسيون يتحصلون على المرجان بفضل الباعة المتجولين.[2]



[3]

---

[1]– Henriette Camps-Fabrer: **Les bijoux de grande Kabylie**, **Op**, **Cit**, P20.

[2]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص57-58.

[3]– المرجع نفسه، ص59.

II-2-3- شفرة الطقوس

3-1- تعريف الطقوس

3-1-1- التعريف اللغوي

3-1-2- التعريف الاصطلاحي

3-2- خصائص الطقوس

3-3- وظائف الطقوس

3-4- أقسام الطقوس

3-5- الطقوس والمفاهيم المرتبطة بها

3-5-1- الطقوس والدين

3-5-2- الطقوس بين الدين والسحر

3-5-3- الطقوس والسحر وعلاقتها بالفن

3-5-4- الطقوس والمعتقد

3-5-5- الطقوس والأسطورة

3-5-6- الطقوس والعادة

3-5-7- الطقوس والطوطمية

3-6- الطقوس الاحتفالية في المجتمع القروي الريفي

3-6-1- الطقوس تخليد لأحداث مهمة أو أشخاص مهمين في المجتمع القروي الريفي

3-6-2- المعتقدات الخرافية في المجتمع القروي الريفي

3-6-3- أبرز الممارسات الخرافية

II-2-3- شفرة الطقوس: -Rites-

يقول ر.جينون: « الطقس يدل في الأصل على ما تم تحقيقه وفقا للنظام.»

ظاهرة تواصلية اجتماعية دراستها تسمح بمعرفة الفوارق بين الثقافات.

أخذ الإنسان منذ وجوده على وجه هذه المعمورة، يتأمل في مختلف ما يحيط به من ظواهر ومخلوقات وما إلى ذلك. وقد أثارت اهتمامه وجعلته يحاول فهمها، والخوض في كنه حقيقتها، متسائلا عنها. ثم توصل في أغلب الأوقات إلى إرجاعها لقوى مخفية غيبية مقدسة لها السيطرة والهيمنة.

وعليه، اتجه الإنسان نحو الظواهر المحيطة به والتي اعتقد فيها القوة والهيمنة والقدرة على العطاء والتدمير، اتجه نحو هذه الظواهر ضارعا متوسلا، فأله عناصرها، من أكبرها إلى أدناها، فعبد **القمر والشمس** وبقية **أجرام الفضاء**، وجعل **للخصب والجفاف والأنهار والينابيع والأمطار، والحيوان النافع منه والضار**، آلهة معنية بها، تعبد لبعضها خشية بطشها، ولبعضها الآخر رجاء استمرار منافعها، ليضمن لنفسه الأمان والقوت. ولأن حاجاته الأساسية تركزت في الطعام الذي يحصل عليه بصعوبة، فقد تصور أن بإمكانه التذلف لهذه الآلهة **بالقرابين**، طمعا في خيرها.
وبالأسلوب نفسه **–القرابين–** اتجه للآلهة الباطشة الغضوب تحايلا عليها، ودرءا لعصفها، وإبعادا لشر وحوشها وضواريها.[1]

بناءا على ذلك، فقد عاش الإنسان في خوف وقلق دائمين، لهذا أخذ يقوم بجملة ممارسات وأفعال بغية التقرب من القوى ما فوق طبيعية واسترضائها. لذا شكلت **الممارسات الطقوسية** تعبيرا رمزيا، أراد من خلاله إعادة التوازن الداخلي.

هذه **الطقوس** التي تتمظهر على أنواع مختلفة بناءا والهدف الذي وجدت من أجله. وهي ذات طبيعة **رمزية، دينية، سحرية**. أيضا، غالبا ما تكون العلاقة بين واسطة وغاية **الفعل الطقسي** غير منطقية.

[1]– سيد القمني: **الأسطورة والتراث**، الطبعة الثالثة، القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999، ص99.

إضافة إلى أن هذه **الطقوس** تتميز في مجملها بكونها اتفاقية، عرفية، اجتماعية، مستمدة من العقل الجماعي.[1] ومنه، فهي تعبير عن طبيعة البناء الاجتماعي وعلاقاته التي تكونه.

وعليه، يمكن القول، أن **الطقوس** تعبير عن إرث الجماعة. إذ تتواجد في مختلف المجتمعات والأمم متقدمة كانت أو غير ذلك، تتغلغل في مختلف جوانب حياتهم وتمثل جزءا هاما من حياتهم.

3-1- تعريف الطقوس:

3-1-1- التعريف اللغوي:

نتصادف لوجود شكلين لهذه الكلمة، ألا وهما:

طسق و**طقس**، إذ يتواجد الأول في معاجم اللغة القديمة، في حين يشيع الثاني في القواميس والمعاجم اللغوية الحديثة.

جاء **الطسق** في **"لسان العرب" لابن منظور** على أنه فارسي، إذ قال: « **كتب عمر إلى عثمان بن حنيف في رجلين من أهل الذمة أسلما: ارفع الجزية عن رؤوسهما، وخذ الطسق من أراضيهما، وفي التهذيب، الطسق شبه الخراج، له مقدار معلوم، وليس بعربي خالص، والطسق مكيال معروف.** »

أما **الطقس،** حالة الجو من ضغط وحرارة ورطوبة ورياح وتساقط، ودرجة سطوع الشمس في يوم أو أيام قليلة.[2]

---

[1]– Emile Durkheim: **La division du travail social**, Paris: presses universitaires de France, 1960, P77.

[2]– نضال فخري طه: **الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في محافظة رام الله**، فلسطين، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، 2009، ص8.

وجاء عن **البستاني** في قاموسه "**محيط المحيط**"، أنه عند النصارى يطلق على شعائر الديانة واحتفالاتها، وهو معرب لكلمة **تكسيس** باليونانية، ومعناها **نظام** و**ترتيب**، والجمع **طقوس**، و**الطقيساء**، و**الطقيسة** مكان صغير خارج دار الحريم، يستقبل فيه الأضياف.[1]

و**الطقس** في اللغة الانجليزية "**Mitual**" بمعنى شعائر، و لربما تشابهت كلمة **طقس** مع "**Tax**" في الإنجليزية، وهي بمعنى: **فرض ضريبة أو تقاضي ضريبة.**

أما مصطلح **الطقوس الدينية** "**Liturgy**" فله في الكنائس الغربية معنيان، الأول: **كل ما تفرضه الكنيسة من طقوس العبادة الجماعية، والفردية عدا الصلوات الشخصية التي يقوم بها المتعبد من تلقاء نفسه**، والثاني: **القداس والذي يعتبر أهم الطقوس الدينية التي يشترك فيها الكاهن والمصلون.**[2]

ومنه، يمكن تحديد كلمة "**Rite**" **طقس** بأنها مشتقة من الكلمة اللاتينية "**Ritus**"، وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين. كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي.[3] أو أنه ذلك السلوك الذي يتكرر طبقا لقواعد ثابتة، حيث لا نرى أن إنجازها يؤدي إلى آثار مجدية، وتكون فعاليته خارج الإطار التجريبي.[4]

هذا ويأخذ **الطقس** في مواضع أخرى، على أنه مشتق من السنسكريتية "**Rita**"، إذ تعني ما هو مطابق للنظام.[5]

---

[1]– بطرس البستاني: **مرجع سبق ذكره**، ص553.

[2]– نضال فخري طه: **مرجع سبق ذكره**، ص9.

[3]– نور الدين طوالبي: **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة: وجيه البعيني، الطبعة الأولى، الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، بيروت–باريس: منشورات عويدات، 1988، ص34.

[4]– Jean Cazeneuve: **Sociologie du rite–Tabou**, **Magie**, **Sacré**–, Paris: presses universitaires de France, 1971, P17.

[5]– لوك بنوا: **إشارات، رموز وأساطير**، تعريب: فايز كم نقش، الطبعة الأولى، لبنان: عويدات للنشر والطباعة، 2001، ص89.

3-1-2- التعريف الاصطلاحي:

يوجد تداخل للتعريفات، إذ لا يوجد إلى حد الآن تعريف معترف به شرعيا وثابتا، وهذا المشكل يطرح نفسه، في العديد من مصطلحات الأنثروبولوجيا.

ويعد أول استعمال لهذا المصطلح هو نتيجة تحليل المجتمعات المختلفة. من ناحية أخرى نلاحظ استعمال الكثير من المصطلحات نتصادف وإياها خلال التعرض لمفهوم **الطقس**، مثل: **طقسي، طقوسية**.

لقد قدمت وسائل الإعلام التي تتصل بالأنثروبولوجيا، علم الاجتماع والتاريخ تعريفا **للطقس** على اعتبار جعل كل سلوك معاد سلوك طقسي. غير أن هذا التعريف قد يتم تعميمه على سلوكات الحيوانات بأنها طقسية، ومنه فالإعادة للفعل شرط أساسي ولكن تبقى غير كافية.[1]

وعليه، ذهب البعض، إلى اعتباره -**الطقس**- عمل أو أعمال شكلية متعارف عليه ذات طبيعة سحرية أو دينية بنوع خاص. مثل: **الطقوس الاجتماعية**، **وطقوس الميلاد، طقوس التكريس وطقوس البلوغ، طقوس التطهير الدينية**، **وطقوس تغيير المراكز**.

في حين تفيد **الطقسية** معنى التعلق **بالطقس**. في هذا الإطار يرى **Robert Mertan** أن **الطقوس** بالتعلق: « **عبارة عن نوع من التكيف الفردي يرفض فيه الفرد الأهداف التي تحددها المعايير الثقافية، حيث يشعر بأنه لا يستطيع أن ينجح في تحقيقها فيستمر في الالتصاق بالصيغ والمعايير الروتينية في أن يتبع مرغما الصيغ الروتينية المأمونة والمقدرة للنجاح، ورغم أنه لا يعتقد في نجاحه أو في وصوله إلى مركز أعلى، فان امتثاله للوسائل النظامية تحميه من**

[1]- سليم زعبار: **الهوية الثقافية ومقاومة التغيير**، جامعة الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2009، ص86.

القلق الذي يسببه الفشل في تحقيق الأهداف.» مثل: **قيام الشخص بمجموعة من الطقوس الخاصة لاجتياز الامتحان**.[1]

في نفس السياق، يذهب البعض إلى أن **الطقس** عبارة عن حركات بسيطة تؤدى في احتفالات، حيث أصبحت هذه الحركات تصرفات ترتيبية مؤلفة من أناشيد وموسيقى وكلمات تبرز مواقف طبيعية كانت في بادئ الأمر انعكاسات صادرة غريزيا في مناسبات مماثلة تستجيب للضرورات نفسها.

قد تكون هذه **الطقوس** حركات بدنية نقوم بها كل يوم إذ ترافق أساليبنا في الحياة، السير، ارتداء الملابس، وإظهار عطفنا وعدوانيتنا.

بمعنى آخر، أن **الطقوس** ترافق مختلف أساليبنا الحياتية، كما أنها تخضع لنظام وقواعد ثابتة لا تتغير تصدر عن الفرد كما تصدر عن الجماعة.

أمثلة: طقوس الاغتسال، وتناول الطعام، والحب، الموت، أيضا ميلاد طفل، واغتسال العماد، الزواج. إذ يقدس الاحتفاء بها اللحظات الرئيسية للوجود.[2]

من جهة أخرى، تكمن دعوة **الطقس** في إثبات استمرارية الحدث التاريخي الشهير. بمعنى أن **الطقس** يميل أساسا من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبته، إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده. إذن، يعتمد **الطقس** على قواعد ثابتة في تكريس والاحتفاء بحدث اجتماعي أو أسطوري معين. وهو يتسم بخاصية الديمومة والاستمرار.

ومنه يكون **الطقس** إعادة خلق وتحيين لماض غامض غالبا، لكنه يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني.[1]

---

[1]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص10-11.

[2]– لوك بنوا: **مرجع سبق ذكره**، ص89.

من جهته، يؤكد **بيار سان ليفر** بأن التعرف على **الطقس الحديث** يتصادم بمصاعب جمة وخاصة، والتي تعود إلى كثرة النتائج التي تصاحب وبطريقة طبيعية **الطقس** في المجتمعات الحديثة الحالية **فالرقص** و**اللعب** و**التغيرات الانفعالية**، **التغيرات الجسدية** ما هي إلا أشكال مختلفة، فالأشكال تم تدنيسها. فعديد التمظهرات الفنية التي تظهر على أنها دنيوية كانت مقدسة.[2]

مما سبق، يتضح بأن **الطقس** حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة.[3] إذ يقوي الرباط الاجتماعي بإعادة تجديد الرموز الأساسية والتنظيم الاجتماعي والجماعي، التي تعيد التأكيد على أوجهها. وتستعمل رموز ثابتة يعتبر احترامها شرطا أساسيا لفعاليتها.[4]

كما أن **الطقس** ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضا مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري.

كما أنه مجموعة الإجراءات المرتبة والمنسقة مسبقا، والتي تم القيام بها مرارا وتكرارا، والذي يبدو جديدا كلما أكدت الجماعة على الأداء المشترك له.

فالطقوس عبارة عن مجموعة حركات وسلوكات يتفق عليها أبناء المجتمع، وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها. من بين هذه السلوكات الخارقة للعادة التي كان الإنسان يسلكها، هي تقديم قربان من أجل التخفيف من غضب البركان، أو استدعاء الكاهن الذي قد يكون لديه قوة سحرية خارقة تستطيع أن تؤثر في مثل هذه الظواهر، وما استعمال هذه **الطقوس** إلا إيمان من الإنسان بأنها تؤدي وظيفة معينة، وهذا لأنها تحمي الأفراد وتجلب لهم السعادة، وقد تكون **الطقوس** عبارة عن **شعائر دينية** يتم الاتصال فيها بالآلهة، كما أن لكل فصل من الفصول **طقوسه الخاصة**، **فالزراعة القديمة مثلا:** كانت تتبع فيها قواعد دينية تنظمها الجماعة عندما يحين وقت الزرع أو الحرث.

---

[1]– نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص34.

[2]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص87.

[3]– دينكن ميتشل: **معجم علم الاجتماع**، ترجمة: إحسان محمد الحسن، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998، ص176.

[4]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص88.

كما يوجد **طقوس خاصة بالموتى** وأخرى خاصة **بمراسيم الزواج** أو **الفترة التي تسبق الزواج**. وهذا النوع من **الطقوس** تستعمل فيه الجماعة وبالأخص النساء وسائل معينة تثمن عملية **الطقوس**، **كاللباس** أو **الحلي**، وقد تكون مشاركة الجماعة من خلال الحضور والتي يعبر عنها بواسطة **الأغاني، الدعوات، الرقص، وحتى السكوت...الخ**[1]

هذا و يتم التأكيد على أن **الطقوس** سلسلة من الحركات تستجيب للاحتياجات الجوهرية، حركات يجب تنفيذها وفقا لتناسق معين،[2] فكما يذكر **قوفمان** أنه إذا كانت القواعد اللسانية واللغوية تشكل نحوا، فان **الطقوس** و**الشعائر** تشكل نظاما ونسقا.[3]

في الأخير، نخلص إلى جملة تعريفات أخرى أوردها **الدكتور نور الدين طوالبي** في مؤلفه: **"الدين والطقوس والتغيرات"**:

يعرف **لينهارد –1948– الطقس** على أنه: « **وسيلة في التعبير من أجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي**.»

بذلك يكون الاتصال مع ما هو مقدس هو الحافز الظاهر المسيطر على النشاط **الطقسي**. وهذا يعني أن هذا الأخير، يعبر عند الإنسان عن حاجة متجددة دائما للخروج من وضعه كي يؤمن لنفسه المصالح المطمئنة، باعتبارها تثق بمعتقداته، بقواه الخارجة عنه، الإلهية أو الجهنمية. فالطابع القدسي الذي يميز **الطقس –الغاية الدينية–** يطمئن الإنسان من خلال تجدده الدائم والمستمر في الخروج من عالم حياته الواقعية وما يعيشه، حين يتصل بعالم ميتافيزيقي يوفر له الطمأنينة.

ومنه يتضح دور **الطقس** في إنشاء علاقة حميمة ومعقولة بين عالم الحياة العادية، وعالم الأجداد والألوهيات الأسطوري.

[1]– فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص78-80.

[2]– لوك بنوا: **مرجع سبق ذكره**، ص89.

[3]– رضوان بوجمعة: **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل –محاولة تحليل أنثروبولوجي–**، **مرجع سبق ذكره**، ص79.

من جهة أخرى، وإن يظهر **الطقس** كفعل تكراري للأسطورة، كما يؤكد ذلك **فان درلو Der Lew Van** وغيره، هذا الأخير الذي صرح بأن **الطقوس**: «... **هي أساطير تتحرك. لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس. فهي تسبقه وتضمن بقاءه، والقيام بأي عمل هو تجديد لتجربته الأولى.**» يذهب بعضهم من أمثال **كلود ليفي ستروس** أن هذا الارتباط بين **الطقس** و**الأسطورة** غير معمم البتة. بعبارة أخرى، كثيرة هي **الطقوس** التي تعمل بطريقة مستقلة نسبيا عن الوقائع الدينية أو الأسطورية الثابتة.

هذه المسألة التي أيدها **شيلهود J.Chelhoud –1964–** أثناء دراسته ل "**بني المقدس عند العرب**"، عندما يبين بشكل حازم الإمكانية التي يأخذها **الطقس** في كونه موجودا خارج إطار الموضوع، أي خارج كل حدث ديني مسبق.

كما يثبت **الدكتور طوالبي** الفكرة في دراسته التي أجراها حول **طقوس الختان في الجزائر سنة1975**، إذ يرى أن ختان الأولاد يخضع لمظهر خارجي سوسيولوجي أكثر من خضوعه لمبدأ ديني. إذ يؤكد على مبدأ تدخل الحوافز اللاواعية في تأمين تطابق بيولوجي نرجسي للولد مع جماعته التي ينتمي إليها.

هذه الفكرة التي تقود إلى إدخال متغير هام في تحليل **الطقوس**، أهمله الأثنولوجيون والأنثروبولوجيون، ألا وهو:

* **المتغير السيكولوجي**:

هذا المنظور الجديد في العلوم الإنسانية، هو منظور معنى **الطقوس** ومهماتها الواعية واللاواعية.

هذه المسألة التي درسها باحثون كثر من أمثال **ج.ديفرو –1970–** مع "**اللاوعي الاتني**" **وباستيد –1975–** مع أبحاثه حول "**شعائر الامتلاك**"، وكذا **ج.ولتر –1977–** مع دراسته القيمة التي يقوم فيها **بتحليل نفسي للطقوس منذ بدايتها**. البحث الذي يؤكد مجددا التحديد

اللاواعي لكل التصرفات الطقسية، ويتوصل كذلك على الأقل إلى تبيان أسبقية **الطقس** بالنسبة للأسطورة.

بذلك يبدو جليا الأولوية والأهمية المعطاة للبعد السيكولوجي في فهم **الطقوس** خاصة البدعية منها.[1]

❖ **قدسية الطقس:**

في فجر العصور القديمة لم يكن هناك فرق بين حركة دنيوية وحركة مقدسة، لأن المضمار الدنيوي لم يكن موجودا. ففي مدينة تقليدية كل فعل كان كهنوتيا.

لم يكن هناك شيء مستبعد عن المقدس، وبالتالي لم يكن هناك ماهو غير نقي لأن هذا التعبير عن المدنس ليس إلا سوء تعريف ذي طبيعة إيجابية دائما **للطقوس** الموثوقة كسوء تعريف **طقس** سلبي وهو بالتالي عدم فهم ازدواجيتهما الأساسية.

في هذا الصدد، اعتبر كل انشغال يومي طقسيا، والملاحظ في بعض الممارسات الإنسانية اليوم **كرفع قبعتنا احتراما** أو **نحني رأسنا** تقديرا، فإننا نكرر **طقسا** كان مقدسا من قبل فبات دنيويا، رمزا أصبح مجرد ممارسة.

فبعض الأفعال والممارسات أو التصرفات الفردية كانت مقدسة وتحمل معنى **الطقسية،** قبل أن تصبح من صميم الممارسات الدنيوية.

في هذا الصدد، يذكر **كونفوشيوس***[2]: « **كانت الطقوس تسمح بجمع الإرادات وتوجيه الأفعال وتنسيق النفوس وبالوصول إلى توازن عام للقوى الفيزيائية والاجتماعية.**»

كما تجدر الإشارة، إلى أن أي تغيير مهما كان بسيطا في **الطقس** يعتبر جريمة ويعاقب بشدة لمن يتجرأ على ذلك، كما كان شائعا مثلا في **الصين القديمة.**

---

[1]– نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص35-37.

* **فيلسوف صيني 551-479ق.م كانت فلسفته أخلاقية وسياسية، وكان همه الأول إحلال النظام في الدولة التي يؤلفها البشر الذين يعيشون بالتوافق مع الفضيلة.**

وتكمن أهمية هذا التطبيق الصارم لهذه القوانين الخاصة بقدسية **الطقوس** إلى توقفها على الرباط النفسي والجسدي الذي يجمعهما مع روح المحتفى، إذ أن بعض **الطقوس الدينية** المسماة أسرارا مقدسة سمحت وتسمح بنقل تأثير روحي ييسر تحقيقا ميتافيزيقيا.[1]

3-2- خصائص الطقوس:

من منطلق تكرار الأعمال **الطقسية** للحظات متسامية، يمكن بذلك أن نكتشف لها سمات عديدة منها:

* **الطقس** سلوك غير عملي، بالمعنى المادي.

* إنه شيء ينبغي تكراره. ولهذا السبب، هناك جانب يجب احترامه والحفاظ عليه. بمعنى آخر، التكرار لقواعد ثابتة لا تتغير، في مختلف الأزمنة، لمختلف الأجيال. فلا يجوز العبث وعدم احترام قواعده.

* وكثيرا جدا ما يرتدي **الطقس** معنى العودة إلى الأصل، إلى لحظة العبور أو الخلق.

* إن له جانبا دراميا يضطلع المشاركون فيه بدور أشخاص آخرين، وهو بصفة عامة تجربة جمعية أو تجربة مشاركة موحدة بين شخصيات.

وقد شاع أن **للطقس** دائما دلالات دينية، حتى و إن كان ليس دينيا تماما. مثل: **اللعب حسب قواعد معينة في أجواء معينة وبمكونات وعناصر محددة.**

* **الطقوس** قابلة للتكرار أمر حاسم. فان هذا الإحساس بالتكرار أو **الأداء الطقسي** لشيء ما في ذلك الزمن، هو ما يمنح المشاركين الانطباع بأنهم أفلتوا من الزمن الكرونولوجي.

إذ بمجرد تكرار الأداء **الطقسي**، فان الفرد يريد بصورة لا واعية أن يرحل من الزمن الحالي وأن يعود إلى البداية. بمعنى آخر، ينتقل من الزمن الدنيوي الخطي بصرامة، له بداية، ووسط، ونهاية، والطرفان

---

[1]- لوك بنوا: **مرجع سبق ذكره**، ص90-91.

–البداية والنهاية لا ينفصلان– إلى الزمن الأسطوري الدائري والقابل للتكرار، ويمكن توصيل البداية والنهاية مثل طرفي حبل مجدول. **فالطقس** وسيلة لتثبيت الزمن.

مثلا: **إعادة الفرد لبناء منزل بكل تفاصيله والأشياء المرتبطة به، كان يعيش الفرد فيه أو رآه من قبل.**

كما يعد فعل **كتابة المذكرات نوعا آخرا من الجهد الطقسي، إذ أن كل سرد، قصصي أو حقيقي، إنما هو بحكم التعريف أداء يكرر حدثا سابقا. فالراوي يمثل شيئا ما، أو بكلمات أخرى يجعل شيئا ما كان ماثلا من قبل ماثلا من جديد.**

ومنه، يعتبر الفعل الطقسي من حيث تكراره لأفعال معينة توصيل الزمنين الماضي والمضارع ببعضهما.[1] وهو ما جعل البعض، يعده من أسلحة العقلية البدائية لإلغاء الزمن.

في ذات السياق، يذهب الدكتور **نور الدين طوالبي** إلى حصر خصائص **الطقوس** في خاصيتين مميزتين، ألا وهما:

1– التكرار (الإعادة):

هو أساس السلوك الطقسي. **فالطقس** ليس قبل كل شيء سوى سلوك فردي أو جماعي يضمن، من خلال التكرار، وعبر كل زمن أو جيل، استمرارية ماض ما مهما تكن طبيعته.

2– الهدف الديني:

عادة ما تندرج فعالية **الطقس** في سياق يكون خارج الإطار التجريبي. فلو كان يندر تقدير هذا النشاط من الخارج، فهذا يعني أنه يستلزم بكل حال مراعاة عدد من القواعد الدقيقة والثابتة، التي بدونها يفقد **الطقس** ربما سمته الطقسية.[2]

---

[1]– بول.ب. ديكسون: **الأسطورة والحداثة –أحلام محالة إلى التقاعد– دراسة تطبيقية في نقد الأسطورة حول رواية "دون كازمورو"**، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1998، ص53-57.

[2]– نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص35.

في هذا الإطار، يقول **كونفوشيوس***:

« **تتوقف طقوس الدين على الالتفات إلى جوانب الحياة والموت، فالحياة هي بداية إنسان والموت نهايته، ويكتمل طريق الإنسانية حين تطيب البدايات والنهايات. فالإنسان الكامل إذا هو الذي يرهب آخرته، ويحترم حياته الأولى. تلك هي وظيفة الدين الاجتماعية.**»[1]

تجدر الإشارة، إلى أنه سيتم التوسع في **قدسية الطقس** وارتباطه الوثيق بالدين في عنصر **علاقة الطقوس بالدين** لاحقا.

3-3- وظائف الطقوس:

توجد عدة وظائف **للطقوس**، ويقدم علم الاجتماع **للطقس** بداية من **فان جنيب ر.باستيد**، و**كازونوف**، إذ يرى هذا الأخير بأن الوظيفة الأولى **للطقس** هي **الإعادة الاحتفالية للأسطورة وللأصول (الأسلاف)**.

ومنه يمكن حصر أهم الوظائف الخاصة **بالطقوس** في النقاط التالية:

* تحديد المعالم الخاصة بالمناسبات الاجتماعية المهمة.

* تقوية أواصر التوحد والانتماء مع جماعة معينة وتدعيم القيم المتعلقة بها.

* الطقوس لها معاني رمزية في مواقف الشدة كالموت أو الميلاد أو الأزمات السياسية والاقتصادية.[2]

* استرضاء الآلهة التي يعبدها المرء أو حثها على فعل معين. (**التضحية أو الصلاة الجماعية**)

* ممارسة تأثير سحري في البيئة.

* التواصل مع العالم الذي يقع ما وراء الطبيعة أو مع الأقارب الراحلين.

* توسيع حدود الوعي من خلال حالات شبه الغيبوبة.

---

[1]– محمد إسماعيل قباري: **أسس البناء الاجتماعي –دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية–، مرجع سبق ذكره**، ص14.

[2]– عبد الرحمن عيساوي: **سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1984، ص81.

* التجسيد الاحتفالي للمعتقد السائد أو الأسطورة المعروفة عند جماعة اجتماعية معينة تخلدها وتعيد إحيائها، ومنه تعزيز القيم المشتركة بين الجماعة.[1]

❖ **الوظائف الرمزية للطقس:**

تدل الرمزية بمعناها الأول على خصائص بعض الأشياء –**الأحداث**– بكونها قادرة على أن تكون رموزا. وبالمعنى الثاني لهذا التعبير، تكون قادرة على أن ترتكز في وحدات دلالية بقيم وجهها. (**الممثل في علاقة معلقة ذات طابع تاريخي وثقافي مع الوجه الممثل.**)

ويدل هذا التعبير على الطرائق التاريخية بصورة راسبية التي تفسر أنظمة **المعتقدات** و**الأساطير** و**الطقوس**...**الخ**، من منظور رمزي –**المعنى الثالث للتعبير**– أي بإعطائها دلالة بالنسبة إلى نظام نفسي أو اجتماعي من مستوى آخر نقي أو غير واعي.

أي أن الرمزية **للطقس** هي التفسيرات التي تخص أنظمة المعتقدات و**الطقوس** وغيرها، حيث تأتي هذه الدلالة على الخلفية النفسية الاجتماعية لذلك المجتمع المرتبط بتلك الأسطورة أو **الطقس.**

ويخص بتوضيح الدافعيات الاجتماعية والدينية (**الدوافع النفسية الاجتماعية الدينية للطقوس.**) ومهما كانت التفسيرات الأولية **للنشاطات الطقسية.** هناك دائما جانبا نفسيا وللدافعات التحتية النفسية للتصرفات الطقسية، يجب عليها أن تكون إلزامية موضحة إذا أردنا حقيقة فهم الأسباب العميقة لإصرار بعض **المظاهر الطقسية** للنماذج الدينية أو الأرواحية، الرجوع إلى علم الاجتماع يعطينا مواصفات هذه الطقوس من وضعيات وطرق **كالرقص** و**الغناء** وكذلك **الصلاة** و**التأمل** و**الأضحية** و**التعلق بالأشياء**، و**لبس الأشياء ذات دلالة دينية**، وتوجد هذه الرموز في المجتمعات الدينية.[2]

---

[1]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص94-95.

[2]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص95.

3-4- أقسام الطقوس:

يصنف **خزعل الماجدي**، **الطقوس**، في مؤلفه "**التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، والطقوس**" إلى:

الطقوس اليومية -الدين-، طقوس المناسبات، الطقوس الدورية - الأعياد-، الطقوس السرية.[1]

هذا و يمكن تقسيم **الممارسات الطقسية** في **ثقافة الشرق القديم** إلى ثلاث زمر رئيسية هي:

1- الطقوس السحرية.

2- الطقوس الدينية الروتينية.

3- الطقوس الدورية.[2]

وهي تندرج في إطار **طقوس كبرى** تلخص حياة الإنسان هي:

* **طقوس الميلاد.**
* **طقوس الزواج.**
* **طقوس الموت.**[3]

من جهته، آتى **الكزاندر هجرتي كراب** في مؤلفه: **"علم الفولكلور"** إلى تقسيم **الطقوس** إلى ثلاثة أقسام رئيسية:[4]

1- الطقوس المتصلة بأيام وفصول معلومة من السنة الشمسية.

---

[1]- خزعل الماجدي: **التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، والطقوس**، الكتاب الأول، الطبعة الأولى، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان: شركة الطبع والنشر اللبنانية، 1998.

[2]- فراس السواح: **الأسطورة والمعنى**، الطبعة الأولى، دمشق: منشورات دار علاء الدين، 1997، ص130.

[3]- نضال فخري طه: **مرجع سبق ذكره**، ص18.

[4]- الكزاندر هجرتي كراب: **علم الفلكلور**، ترجمة: رشدي صالح، القاهرة: مؤسسة التأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص417.

2- الطقوس التي تراعى في مناسبات محددة كالميلاد والزواج والوفاة.

3- طقوس خاصة بدفع الضرر والاحتراس.

1- الطقوس المتصلة بأيام وفصول معلومة من السنة الشمسية:

النقطتان المحوريتان في السنة الشمسية في المناطق المعتدلة هما: **الاعتدلان.**

ومن هنا كان على سبيل المثال مغزى **عيد رأس السنة** عند **المسيحيين،** حيث كان يرافق بمهرجانات استخدمت فيها **النار كدلالة على التطهير،** إذ كان الاعتقاد السائد بأن للنار تأثيرا سحريا على الشمس، وتمتلك خاصية **التطهير.**

في السياق نفسه، يذكر **روبرتسون** أنه كانت لدى كثير من الشعوب القديمة عادة دينية سنوية، تقام **زمن الاعتدال الربيعي،** ابتغاء وفرة المحصول، يقدم فيها للآلهة قربان هو رمز لإله الإنبات، فكانوا يضحون أول الأمر بصلب الملك، وبعد موته يأكلون بعضا من لحمه، وينثرون قليلا من دمه، لتكسبهم بعض قدسيته ثم ينثرون البقية في الأرض المهيأة للزرع.[1]

2- الطقوس الخاصة بمناسبات محددة كالميلاد والزواج والوفاة:

وهي **طقوس** خاصة بمراحل مختلفة من عمر الإنسان، منها ما يترافق مع:

*** الميلاد: -ميلاد طفل-**

على الرغم أننا لا نستطيع أن نضعها تحت قسم الحادثات الخارجة عن المألوف التي تسبب نوازع الفزع أو الخوف، إلا أنها تتصف بقدر من التفرد والاستثنائية يكفي لإثارة هذه النوازع. فقد اعتبر

[1]- سيد القمني: **مرجع سبق ذكره،** ص105-106.

ميلاد الطفل إمكانية لجلب الموت بسهولة، فلابد من إحاطته بالوصفات الطبية، والحرمات. ولابد للمرء أن يمر **بطقوس** التطهر قبل أن يقوم بأي عمل رئيسي من أعمال العبادة.[1]

إذ يرتبط هذا الخوف من نجاسة الأم شعائريا وذلك من **دم الطمث**. الأمر الذي دفع ببعض المجتمعات إلى اعتبار هذه الأم ممنوعة من ممارسة مباهج الحياة المألوفة، إلى أن تتطهر. حيث نجد في بعض **المجتمعات المسيحية** على سبيل المثال **تجعل المرأة تقوم بأول زيارة بعد وضعها إلى الكنيسة**.

في مناطق أخرى، أثناء **القرن 18** في **أوروبا**، **كانت الأم ممنوعة من مغادرة البيت إلا بعد أن تذهب مرة واحدة إلى الكنيسة، ويفضل أن تكون زيارتها تلك، يوم الأحد**. وتسمى هذه الزيارة الأولى للكنيسة **Les relevailles**، إذ تقدم بالمناسبة في بعض البلدان **كفرنسا** هدية للقابلة. وقد كان الاعتقاد السائد في حال لم تتم هذه الزيارة، تظل فيها حياة الأم معرضة لأخطار جمة كأن يخطفها جان ويطير بها. لذا انتشرت عادة إشعال شمعة إلى جوار سرير الأم، **فالنار لها فعالية طرد العفاريت**.[2]

أيضا غالبا ما كانت تقام في بعض المجتمعات صلاة لأجل المرأة التي وضعت مولودا، تسمى **بصلاة الشكر**، إذ يعد **طقسا تطهيريا** للمرأة وكذلك لحمايتها من بعض الأخطار والأرواح الشريرة التي قد تلازمها بعد الولادة.[3]

هذا فيما يخص الأم، أما الطفل فقد خص هو الآخر بمراسيم ليبقى في آمان، إذ ساد اعتقادات حول إمكانية اختطافه من قبل العفاريت المشتاقة لأن تتبناه وتترك في مكانه رهينة أو بديلا. لذلك

---

[1]– كامل سعفان: **معتقدات آسيوية –العراق، فارس، الهند، الصين، اليابان–**، الطبعة الأولى، نصر: دار الندى، 1999، ص123.

[2]– الكزاندر هجرتي كراب: **مرجع سبق ذكره**، ص418.

[3]– أحمد أبو زيد وآخرون: **دراسات في الفولكلور**، مصر: دار نشر الثقافة، 1972، ص298.

فقد عمدت **المجتمعات المسيحية** إلى إجراء شهير عندها، ألا وهو **التعميد المسيحي**، أي مراسيم ضمه إلى الطبقة التي ينتمي إليها.

أما في **البلاد الإسلامية**، فهناك احتفال آخر، أكثر أهمية، ونعني به **حفل الختان**، الذي يدل على انتقال الصبي من طبقة إلى أخرى، فالذين يختنون ويباشرون الاحتفال الخاص بذلك، هم وحدهم الذين يعتبرون رجالا، ويسمح لهم بالزواج بعد ذلك.

كما نجد ممارسة عادات أو **طقوس** أقل أهمية مما سبق، وذلك حين **تظهر أول سن في فم الطفل**، أو حين **يذهب إلى المدرسة للمرة الأولى**...

*** الزواج**:

يعتبر الزواج في العالم كله خطوة على أعظم قدر من الأهمية في حياة الإنسان، وهي كذلك ولا ريب خاصة في المجتمعات التي يسود فيها الزواج الوحداني، والتي يصعب فيها الطلاق أو يكون باهض التكاليف.

والملاحظ أن الزواج البشري في المناطق الريفية الخالصة، لم يزل أمرا معقدا يشتمل على مجموعة كاملة من المراسم والشعائر.

في هذا السياق، نشأت مخاوف نابعة من معتقدات تمحورت حول خوفين هما: **الخوف من المرأة التي تضاف إليها صفات خارقة في المجتمعات البربرية والمتوحشة**، وتمثل الخوف الثاني في **الفزع من القوى غير المنظورة والغامضة التي تهدد العروسين في هذه المناسبة الهامة**.

وقد نشأ عن الخوفين السابقين اتخاذ عادات غريبة وسببا في نشوء **طقوس الوقاية** أو **دفع الضرر**، والتي من بينها **خمار العروس** الذي قصد به أن **يدفع عن العروس العين الحاسدة**. كما كانت **الضجة المصطنعة للضيوف وفقا للعادة المرعية في أوروبا الوسطى**، و**في الليلة السابقة على ليلة الزواج ترمي إلى طرد الأرواح الشريرة**.

* **الوفاة:**

لا طالما اكتنف الموت الكثير من الغموض. في هذا الصدد، يمكن استخلاص عدد من الأفكار الرئيسية من عادات الجنازة التي تواترت في مختلف أنحاء المعمورة. ذهبت في مرات إلى **طرد الأرواح الشريرة والأموات**، وأحيانا أخرى **عملت على استرضائهم**.

• **ممارسات لتفزيع وطرد روح الميت**: ولعل أهمها ذلك الظن بأن الجثة نجسة شعائريا، وأن الموت يضفي النجاسة الشعائرية على كل أعضاء العائلة.

هذه الفكرة هي الأساس في عقائد الموتى، ولذلك نجد أن هناك **طقوسا** خاصة مفروضة على الأحياء ينبغي أن يمارسوها قبل أن يطمعوا في معاودة الاتصال الطبيعي بالآخرين من أعضاء الجماعة، وهي من **الطقوس** الممارسة على الأحياء من أقارب الميت.

وتتعلق النجاسة ذاتها بممتلكات الميت وأشيائه الخاصة وبثيابه على نحو أخص، وقد أدى هذا الظن إلى تدمير ممتلكاته بعد موته أو إهلاكها. تلك العادة التي مازالت الشعوب المتوحشة تراعيها حتى الآن.

كما أن الأوروبيين والأمريكيين إلى يومنا هذا لا يقبلون فكرة ارتداء ثياب الميت.

• **ممارسات وطقوس لاسترضاء الموتى**: إذا كانت الممارسات المذكورة آنفا من أجل تفزيع وطرد روح الميت، في المقابل انتشرت في مرحلة حضارية أكثر تقدما ممارسات لاسترضاء الموتى، منها أن يخصص لشبح الميت مقعد الصدارة في الحفل الجنائزي، أيضا تناول الطعام عند قبر الميت، كما انتشرت عادة وثيقة الاتصال بهذه الممارسات **–استرضاء الموتى–**، ونعني بها عادة إعطاء الميت قطعة من النقود أو وضع هذه القطعة في فمه، حيث عرفت في بعض القرى والمدن الصغيرة في مصر تعود إلى سبعين أو ثمانين سنة خلت.[1]

---

[1]– الكزاندر هجرتي كراب: **مرجع سبق ذكره**، ص422.

والأكيد أن هذه العادة **–إعطاء الميت قطعة من النقود–**، نشأت في أعقاب استخدام العملات النقدية، أي أنها ظهرت في بلاد البحر الأبيض المتوسط ثم هاجرت منها في مختلف الاتجاهات. والتفسير القديم لها وهو أن **شارون** كان يجمع النقود ليدفع أجر عبور النهر، ليس إلا نوعا من القصص الشارح ولقد سخر منه **لوسيان** سخرياته البهيجة، والاعتقاد هي أن قطعة النقود هي آخر بقية من ممتلكات الميت وكانت ذات يوم تعطى له بعد موته أو تدمر بعد انتقاله إلى العالم الآخر.

كما كانت تؤلف القصص عن الطرق غير المعبدة في العالم الآخر، لذلك كانت يقدم حذاء للميت، وما يمكن قوله في حل هذا اللغز أن الحذاء رمز معروف بالخصوبة.[1]

إذن، يتبين أن هذه النوع من **الطقوس**، يتمثل في العادات التي يمر بها الفرد في مسار حياته، هذه العادات التي أسماها الباحث **أرنولد جنيب**، **بطقوس العبور**. إذ نجد أنه قسمها **–طقوس العبور–** إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

طقوس الانفصال، الطقوس الهامشية، و**طقوس الاندماج**.[2]

فطقوس الانفصال: هي تلك الممارسات والشعائر التي تصاحب الفرد عند انفصاله من بيئته القديمة ومن مستواه الاجتماعي، مثل: **الشعائر الجنائزية**. أما **الشعائر الهامشية**: فلا يتحدد للفرد خلالها مركز اجتماعي ثابت، كما يحرم عليه الاتصال بالناس إلا حسب شروط ونظم يرسمها له المجتمع، مثل: **الخصوبة والحمل**.

في حين تشير **شعائر الاندماج**، إلى تلك الشعائر التي تعرف في مرحلة ترمي إلى إدخال الفرد إلى البيئة الجديدة وإلى المستوى الاجتماعي الجديد،[1] مثل: **احتفالات الزواج**.

---

[1]– المرجع نفسه، ص424.

[2]– فريدة قاضي: **عادات استقبال الطفل بين التقاليد والحداثة –السابع، التسمية، معتقد العين، التقميط–**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2005-2006، ص79-80.

من زاوية أخرى، تثير عادات دورة الحياة، خاصة **الميلاد** و**الزواج**، الكثير من الجدل والنقاش. ويعود ذلك إلى تعقدها واختلافها، من مجتمع إلى آخر، وحتى داخل المجتمع الواحد. هذين المحطتين، تترافق بممارسات **طقوسية**، هي الأخرى، غاية في التعقيد والاختلاف.

لذا استلزمت الضرورة العلمية التفصيل فيهما، خاصة وأنه سيتم أخذ جملة من الممارسات الطقوسية، تتعلق **بالميلاد** و**الزواج**، ضمن المجتمع القبائلي، كمفردات بحث لأجل إخضاعها لعملية التحليل السيميولوجي.

2-1- الزواج:

الزواج هو التعبير عن العلاقة الإنسانية الخاصة التي تنشأ الأسرة بنشأتها، كما أنه نظام اجتماعي وقانوني، تتمثل فيه بنية الجماعة، وتتجلى فيه طبائعها وخصائصها، وهو يخضع في نشوئه لتقاليد وأعراف ترتبط بعقيدة الجماعة وسلوكها الاجتماعي والأخلاقي. وما يشتمل عليه الزواج من عادات وأعراف وتقاليد، تتباين وتأتلف في أوقات أخرى بين شعوب وديانات مختلفة، والذي يعود إلى تباين في الطباع وفي تكوين البنية الاجتماعية، وما يتصل بها من اختلاف في العقائد والسلوك الأخلاقي.[2]

وعليه، فإن المجتمعات الإنسانية المتطورة لا تبيح ارتباط الرجل بالمرأة برابطة الزوجية إلا في حدود معينة ترسمها النظم الاجتماعية. فهذه الرابطة، ليست مطلقة في النوع الإنساني ولا خاضعة لدوافع الغريزة ومقتضيات الميول الطبيعية، فحسب كما في النوع الحيواني. بل أنها مقيدة بعدة قيود يفرضها العقل الجمعي للجماعة، ولذلك تختلف هذه القيود في جملتها وتفاصيلها باختلاف العصور والمجتمعات.

---

[1]– إيفانز بريتشارد: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية –علم الإنسان الاجتماعي–**، ترجمة: أحمد أبو زيد، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960، ص131-132.

[2]– عبد السلام الترمانيني: **الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام –دراسة مقارنة–**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984، ص11-12.

وعلى ذلك فالزواج كظاهرة اجتماعية، يتأثر إلى حد كبير، بما يمكن أن يتمخض عنه تفكير الأفراد، هذا التفكير الذي يتحدد وفقا للنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة في مجتمعهم.[1]

2-1-1- دوافعه:

❖ **إنجاب الأطفال: -الخصوبة-:**

في هذا الصدد، نذكر مثلا أن الزواج عند **اليونانيين** واجبا تحتمه الأديان وتفرضه الوطنية، فعبادة الأسلاف تقتضي اتصال الأجيال دون انقطاع، لكي تستطيع الأجيال اللاحقة القيام بالمراسم الجنائزية لأرواح الأجيال السالفة. تلك المراسم والقرابين التي كانت تعد لازمة لخلود أرواح الأسلاف، وضرورية لسعادتها وهدوئها في مقرها الأخير فيما وراء الحياة. فكان يتحتم على الرجل أن يتخذ زوجة تنجب له أطفالا ذكورا، يصبحون قادرين على القيام بما تفرضه عبادة الأسلاف من واجبات، وتستطيع الأسرة عن طريقهم أن تحقق ما تصبو إليه من اتصال وخلود.

كما تم النظر إلى الزواج كواجب وطني، فالمدينة كانت في حاجة إلى المحافظة على كيانها، والدفاع عن وجودها، عن طريق جنود لا يمكنها الحصول عليهم إلا عن طريق الزواج، فكان من رأي **أفلاطون** أن المواطن ينبغي أن يعقد الزواج الذي يكون أكثر ملائمة له. وكان من رأيه أيضا، أن من يتجاوز سن الثلاثين دون أن يكون متزوجا ينبغي أن يعاقب بغرامة، وأن تلحقه الوصمة لأن كل مواطن مخلص يجب أن يترك وراءه عبادا جددا للإله ومواطنين جددا للوطن، إنها لجريمة أن يرفض الرجل اتخاذ زوجة.[2]

❖ **الضغط الاجتماعي:**

إن المجتمع لا يرحم الرجل الأعزب، وكثيرا ما يتحدثون عن سوء سلوكه، أو على الأقل شذوذه، والفتاة العانس يناقشون أسباب بوارها، فيلتجئ الفرد للزواج ليحميه من تهجم المجتمع عليه.

---

[1]- عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص32.

[2]- عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص22.

كما لا يعتبر الرجل الأعزب حكيما في أنظار الناس، إلا إذا أسس لنفسه بيتا. وفي كثير من المجتمعات ينظرون إلى الشخص الذي لا يتزوج، على أنه شخص غير طبيعي، أو يكون موضع احتقارهم وسخريتهم. ففي إحدى **قبائل الكاشين** في **بورما** تقام **طقوس جنائزية** ساخرة لوفاة كل أعزب أو عانس.

❖ **الضغط الاقتصادي:**

في المجتمعات الإنسانية غير المتمدينة يكون الزواج ضروريا للرجل حتى يجد بجانبه رفيقة، تعتني ببيته، تحتطب له وتأتيه بالماء وتشعل له النار وتعنى بها، وتعد له الطعام وتهيئ له الجلود، وتصنع له الثياب وتجمع الجذور والفاكهة، وغالبا ما تفلح له الأرض بين الشعوب الزراعية.

فالضغط الاقتصادي يفرض مجالا واسعا في المجتمع الريفي، أين يتزوج الرجل لحاجته إلى الأيدي العاملة التي تساعده في عمله في الحقل، سواء أكانت زوجته أم أولاده منها.

❖ **إيجاد عزوة:**

وذلك عن طريق تكوين أسرة كبيرة ترتبط فيها عدة عائلات برباط النسب والمصاهرة، وهذا السبب يبدو بوضوح في كل المجتمعات التي يسودها نظام الحكم الاستبدادي، حيث لا يأمن الفرد على نفسه فيسعى لتكوين أسرة كبيرة يحتمي بها.

❖ **الدين:**

في المجتمعات أو البيئات التي تسيطر عليها العاطفة الدينية تكون الرغبة في إكمال الدين سببا ظاهريا للزواج، قد يخفي رغبات أخرى يعتقدون أن الدين لا يرضى عنها، أو لا يستطيعون تبريرها، فيعطونها وصفا دينيا.[1]

❖ **التقليد:**

[1]– عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص20-21.

وقد يكون التقليد سببا للزواج، عندما يصل الابن إلى سن الثامنة عشرة يزوجه أبوه أو تزوجه أمه، هكذا لمجرد أنه يجب أن يتزوج كما يتزوج الآخرون، وكما تزوج أبوه من قبل، دون مراعاة أي عامل آخر.[1]

2-1-2- الزواج: السن، الكفاءة، المهر:

❖ سن الزواج:

يختلف **سن الزواج** أو **سن النضوج الطبيعي**، باختلاف الشعوب، لأنه يتأثر بعوامل المناخ وطبيعة البيئة، فهو يبكر في المناطق الحارة فتبلغ البنت فيها مبلغ النساء في سن التاسعة أو العاشرة من العمر، ويبلغ الصبي الحلم في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من العمر، ويتأخر في المناطق الباردة إلى الخامسة عشرة أو السادسة عشرة من عمر البنت، وإلى السابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمر الفتى، وإلى أكثر من ذلك في المناطق التي يشتد فيها البرد، ويتوسط بينهما في المناطق المعتدلة.

وتعتبر على سبيل المثال **جزيرة العرب** من المناطق الحارة، وفيها يبكر سن البلوغ، وتظهر علامته في البنت في التاسعة أو العاشرة من عمرها، وتظهر علامته في الصبي في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من عمره، وتزوج البنت في سن مبكرة، وقد يعقد زواجها وهي طفلة وتزف إلى زوجها إذا أدركت سن البلوغ.[2]

❖ الكفاءة في الزواج:

الكفاءة هي الأهلية التي يتمتع بها الرجل للزواج من المرأة، ويختلف معيارها باختلاف طبيعة الجماعات وتكوينها الاجتماعي.

---

[1]- المرجع نفسه، ص20-21.

[2]- عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره**، ص113.

فالجماعات القبلية التي تعيش متنقلة في البوادي والغابات تتألف من طبقة واحدة، يتساوى فيها الأفراد ويرتبطون بسلف مشترك. وتعتمد في حياتها على قوة رجالها وما يتحلون به من بأس وشجاعة، لذلك فان معيار كفاءة الرجل عندها يتجلى في **قوته،** لأن القوة هي العنصر الأساسي الذي تتطلبه حياة الجماعة للحفاظ على بقائها وتأمين معاشها. والرجل القوي هو المرغوب فيه، لأنه أقدر على حماية المرأة وإطعامها. والمرأة الشابة هي المرغوب فيها، لأنها أقدر على إنجاب الذرية فتكون قوة للجماعة.

فعلى سبيل المثال، فان الرجل في **جزيرة البنيمان** من **جزر المحيط الهندي** إذا أراد أن يتزوج من امرأة، فان أهلها لا يزوجونها منه، حتى يأتيهم برأس رجل يقتله، فإذا فعل ذلك زوجوه، وإذا أتى برأسين زوجوه امرأتين، ويتزوج عددا من النساء بقدر ما يقتل من أعدائه ويحمل رؤوسهم، وينظر إليه القوم بعين الجلالة ويشهدون له بالنجدة ويفخرون.

أما في **الجماعات المتحضرة** التي تقطن **المدن،** فمعيار الكفاءة يخضع لنظام الطبقات. والذي على أساسه انقسم المجتمع إلى أحرار وأرقاء، وانقسم الأحرار إلى أغنياء وفقراء، وإلى خاصة وعامة.[1]

❖ المهر:

المهر في أصله التاريخي هو ثمن المرأة، فقد كان الرجل في **الجماعات البدائية** يعتبر زوجته ملكا له لأنه اشتراها بماله، ويعتبر أولاده ملكا له لأنهم نتاجه، فكان يتصرف بزوجته وأولاده تصرفه في ماله.

---

[1]– عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره،** ص123-124.

في **الجماعات الصائدة**، كان الرجل يشتري المرأة بما يقدم لأبيها من صيد. أما في **الجماعات الراعية**، كان الرجل يشتري المرأة بما يقدم لأبيها من رؤوس الماشية. في حين عندما استقر الإنسان في الأرض وزرعها وأنشأ المدينة أصبح ثمن المرأة غلالا أو رقيقا أو حيوانا.

وبظهور النقد أصبح الثمن نقدا. أما الفقراء الذين لا يستطيعون شراء المرأة في تلك الجماعات، فكانوا يتبادلون الأخوات، فتكون كل أخت ثمنا للأخرى، وقد يقدم الرجل عملا أو خدمة لوالد المرأة فيكون عمله أو خدمته ثمنا للمرأة.

كما كانت المرأة في أحيان أخرى تجعل بدلا للصلح، فقد كان المتهم بالقتل يعطي ابنته أو أخته لولي المقتول فيتزوجها، ويبرم بهذا الزواج الصلح بينهما.[1]

ولما جاء **الإسلام**، حرر المرأة ومنحها حقوقا إنسانية وأخرى شرعية، الذي ترتب عنه تبدل المفهوم الجاهلي للمهر عند العرب، حيث خفض من ثمنيته المادية وجعله رمزيا، لقول **الرسول عليه الصلاة و السلام**: « **التمس ولو خاتما من حديد.**»

2-1-3- طقوس الزواج عند المجتمعات الإنسانية:

إن أهم هدف اجتماعي **لطقوس الزواج** هو إعلان قيام الزوجية، فان الإعلان في كل مكان هو العنصر الذي يميز الزواج المعترف به من مجرد الارتباط غير الشرعي. ولذلك اتجهت الجماعات الإنسانية إلى أن يقوم بعقد الزواج رجل رسمي، حتى يمكن أن يعترف بالزواج. وقد يتم الإعلان بطرق عديدة، أهمها إتباعا في المجتمعات الإنسانية هي الاحتفال بالزواج فيكون المدعوون شهودا عليه، خاصة في المجتمعات التي تعتبر المآدب نظاما تقليديا.

وترمز معظم **طقوس الزواج** إلى الاتحاد بين الزوجين أو إلى تقوية رابطة الزواج، فمثلا: **المصافحة باليد** كانت من أهم **طقوس الزواج عند الشعوب الأوروبية الهندية**، وان كانت تعبر

[1]- المرجع نفسه، ص145.

عن أفكار متعددة، فهي عند **الرومان** تعني أن الزوجة قد وضعت في قبضة الزوج وسلمت إليه، وفي بعض المجتمعات تعتبر المصافحة باليد بين الزوجين مظهرا لما يتعاهد عليه الطرفان، وقد يصحب المصافحة عبارات تفيد معنى التعهد كما في **ألمانيا**. وفي بعض المجتمعات لا يكتف بالمصافحة بالأيدي، بل تربط يدا العروسين معا، كما في **بولندا** و**البرتغال** وبعض أنحاء **الهند**.

وهناك **طقوس** ذات طابع ديني أو شبه ديني، غالبا ما يقوم بها أحد الكهنة أو السحرة، ويقصد بهذه **الطقوس** العمل على خير العروسين وحمايتهما من الشر، فمثلا: **كانت ترتبط طقوس الزواج الدينية في اليونان القديمة وعند الرومان، بعبادة المقدسات.**[1]

❖ طقوس واحتفالات الزواج في المجتمع القروي الريفي:

الزواج في القرية واجب مقدس، يهدف إلى الاستقرار الاجتماعي، وبناء عائلة، والعيش بكرامة في كنف منزل يعتز القروي به، ويبذل الغالي والرخيص في سبيله. وعلى الشاب والفتاة أن يقوما بهذا الواجب في سن مبكر. فالتأخر يعتبر كسلا وتهربا. ومن يبق عازبا يتحسر عليه الأقربون والأهل. أما الفتاة فتعير لبقائها عانسا. وللأعراس في القرى **طقوس** تجرى بكثير من الدقة والفضول، ونادرا ما يتم الانحراف عنها. فالتقاليد تقضي باحترام أصول ثابتة لها قدسيتها عند المحتفين والمؤمنين بها.

بذلك كانت الأعراس و**طقوسها**، مجالا في بعض الأحيان للتعبير يخوضه من يعادي أهل أحد العروسين، فحياة الريف لم تكن تخلو من الحسد والغيرة رغم طيبة أهله وسذاجتهم. لذلك كان العرس مناسبة للخروج من عزلة ما فرضتها الظروف والخلافات العائلية، إلى مصالحة شاملة لا يستثنى منها أحد.

---

[1]– عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص214-215.

ومن جهة ثانية، كان ينظر إلى الإخلال بالعادة وكأنه قفز في المجهول، لا يقدر مدى الضرر الذي قد يلحق بالعروسين لاحقا بسببه. لهذه الأسباب وغيرها كان يحرص أهل العروسين على مواكبة التقاليد والالتزام بأصولها.[1]

في السياق ذاته، تتكامل في **طقوس** واحتفالات الخطبة والزواج ممارسات شعبية وعناصر ثقافية وفولكلورية متعددة، فهناك أساليب معينة للتعبير عن الرغبة في الزواج، كما أن هناك أفراد في العائلة يصارحهم الشاب برغبته في الزواج، والمواصفات التي يجب أن تتوفر في العروس، وتلعب الأم أو الأخت دورا في نقل هذا إلى الأب.

من جهة أخرى، هناك مجالات ومقومات يحددها العرف للأسرة فيما يخص الاختيار الزواجي، وإجراءات الخطبة وما يسبقها من اتصالات تمهيدية، كما تحدد فرص اللقاء والتعارف بين الشاب والفتاة قبل إتمام الخطبة الرسمية، وبالمثل فان هناك تقاليد لمراحل إتمام الزواج والإعداد لبيت الزوجية تحدد واجبات كل من الطرفين وبخاصة فيما يتعلق بقيمة المهر، والمشاركة في تأثيث بيت الزوجية، وتكاليف احتفالات الزواج.

بجانب هذا كله، فان حفل الخطبة والزفاف يكون مناسبة لارتداء الأزياء الشعبية، أو محاكاة خطوط الموضة في ملابس السهرة. وفيها أداء فني من الموسيقى، والغناء، والرقص، وأدوات الزينة، والأطعمة التي تليق بالمناسبة، وممارسة **الطقوس الدينية** في عقد القران، وزيارة بعض الأماكن ذات القيمة الدينية، كما تبرز في هاتين المناسبتين مظاهر التكافؤ الطبقي، وحرية الاتصال.[2]

❖ طقوس الاحتفال بالخطبة:

---

[1]– سامي ريحانا: **موسوعة التراث القروي –العادات والتقاليد والطقوس–**، الجزء الثاني، بيروت: دار نوبليس، 2004، ص110-111.

[2]– محمد عبده محجوب: **الثقافة والمجتمع البدوي**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2006، ص309-310.

تعتبر **الخطبة** عقدا تمهيديا لعقد الزواج، يحدد فيها المهر وينفق فيها على الشروط التي يتضمنها العقد.[1]

ويعقب الخطبة احتفال يقصد منه إعلان الاتفاق على الزواج، ويلتقي الخاطبان في هذا الاحتفال ويعقدان يديهما. وعند بعض الشعوب يتقدم أكبر الحاضرين سنا فيعقد أيديهما.

وتعتبر عادة عقد يدي الخاطبين من رسوم الخطبة عند جميع **الشعوب الهند أوروبية** وعند قدماء **الهندوس** يتبادل الخاطبان خاتمين، يضعه كل منهما في إصبع الآخر، وقد سارت هذه العادة بعد ذلك إلى **اليونان** و**الرومان** وأصبحت شائعة في العالم.

وقد يرمز إلى اتحاد الخاطبين بالدم. ففي بعض مناطق **بريطانيا** تجرح المخطوبة تحت ثديها الأيسر، ويقوم الخاطب بمص قطرة من الدم السائل. وقد يمسح الخاطبان جبينيهما بدم دجاجة تذبح على عتبة منزل المخطوبة.[2]

وقد تناط الخطبة بالقابلات أو امرأة تدعى الخطابة تجوب البيوت وتتمتع عادة بحظ وافر من الذكاء وطلاقة اللسان، وتحسن التشبيه وضرب الأمثال، وقد تتعاطى بيع أصناف من سلع النساء اللائي يمتنع عليهن الخروج إلى الأسواق. كما أن مهمة الخطابة ليس البحث عن زوجة لرجل فحسب، بل كانت تدعى للبحث عن زوج الفتاة كاسدة أو يخشى كسادها، أو لامرأة أيم.

❖ الأعراس:

العرس هو الاحتفال بالزواج ويسمى ليلة الزفاف، ويحدد له يوم يجري الاتفاق عليه بين أهل العروسين، وعند بعض الشعوب يجري في مواسم معينة تخضع لظروف مناخية أو اقتصادية، **فالشعوب الزراعية** مثلا: تتزاوج بعد جني المحصول وقطف الثمار، ويكون ذلك في شهر **أغسطس**

---

[1]- عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره**، ص53-54.

[2]- المرجع نفسه، ص55.

وسبتمبر، أو في شهر **أبريل ومايو** عند الشعوب التي تزرع الأرز ويجنى في هذين الشهرين، وعند شعوب زراعية أخرى تجري الأعراس بعد الانتهاء من العمل الزراعي، وبعض الشعوب تتفاءل ببعض الأشهر فتقيم الأعراس فيها، ففي **الصين** مثلا تجري الأعراس في **زمن الربيع** أو في أول شهر من شهور السنة الجديدة. ويعتبر في هذا الإطار الزواج في **شهر شوال** عند **الشعوب الإسلامية** من أحب الشهور لإقامة الأعراس، لأنه نبينا **محمد عليه الصلاة والسلام** تزوج فيه **أمنا عائشة**، التي كانت أحظى نسائه عنده.

هذا ويحدد موعد الأعراس في الأرياف في نهاية جني المحاصيل الزراعية، إذ تكثر الأعراس **زمن الخصب**. أما في المدن فليس للأعراس موسم معين.

من جانب آخر، يجري العرس في احتفال يختلف باختلاف الشعوب، كما يختلف باختلاف الطبقات الاجتماعية، ويخضع للعادات والأعراف السائدة في كل زمن.[1] كما تقام الأعراس على مقدار ذوي العروسين وطبقتهم في المجتمع.

وفي الجيل الماضي كان يسبق العرس عدة احتفالات، تختلف باختلاف العادات والأعراف، منها:

* أخذ العروس إلى الحمام بدعوة قريباتها وأصدقائها وأترابها، وتتعالى الزغاريد أثناء ذلك.

* في اليوم التالي يجرى احتفال يسمى **"ليلة الحنة"** وفيه تطلى يدا العروس بالحناء. وتتولى ذلك امرأة مختصة بذلك، كما يشترك الصبايا في صبغ أيديهن أيضا اقتداء بالعروس وتنطلق الزغاريد ابتهاجا وفرحا بتلك الليلة. ويطلي العريس كفه الأيمن تيمنا ببركة الحنة، فهي عند العامة تجلب البركة.

* ويجري العرس في بيت والد الزوج أو في منزل أحد أقربائه أو أصدقائه، أين يؤتى بالمغنيات مع فرقة موسيقية نسائية تعزف تحت إشراف رئيستها.

* وحين تأتي العروس مع أهلها وأقاربها يستقبلها أهل العريس وأقرباؤه بالزغاريد وأنغام الموسيقى.

---

[1]– عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره**، ص153-154.

وعند بعض الشعوب يتم نثر فوق رأسها **حبوب الأرز**، والميسورون ينثرون **النقود الذهبية والفضية**. فحب الأرز **تيمنا بكثرة البنين**، وأما النقود **فلكي يشتغل الحاضرون بجمع قطعها فتصرف أعين الحساد عن النظر إلى العروس، حتى لا تصاب بالعين**، كما تحمل المباخر أمام العروس ينبعث منها دخان البخور لطرد الأرواح الشريرة.

* كما تكون هذه المناسبات فرصة للبحث عن عروس، وكثيرا ما يتم انتقاء الفتيات في أمثال تلك المناسبات.[1]

ويلاحظ في تقاليد الأعراس أمران:

الأول عقد يدي العروسين، و**الثاني** نثر الحبوب والدراهم فوق رأس العروس.

أما **عقد اليدين،** فهو تقليد شاع في كثير من الشعوب البدائية والمتحضرة، وهو عند الشعوب **الهندأوروبية** من مراسم الزواج، فهو يرمز **إلى توثيق عقد الزواج، وأن الزوجين أصبحا يد واحدة وفي جميع العقود يعتبر عقد اليدين إبراما للعقد.**

و أما **نثر الحبوب** و**الدراهم** فوق رأس العروس فهو تقليد شاع عند قدماء **الهنود** وفي **جنوب شرق آسيا** وفي **الصين**.

من هذه الشعوب:

من ينثر حب **الأرز** أو **الشعير** أو **الدقيق**. ومنها: من ينثر **الفاكهة** و**النقود**. وقد سرت عادة نثر **الأرز** إلى قدماء **اليونان** و**الرومان** ثم انتقلت هذه العادة إلى **أوروبا** و**أمريكا** وأصبحت شائعة بين شعوب العالم.

---

[1]– عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره،** ص156-158.

وعند **أمازيغ الجزائر** يقدم للعروس **لبن وماء** فتشرب منهما، ثم تعطى قبضة من **القمح** و**الشعير** و**الملح** فتنثرهما حول كتفيها يمنة ويسرة. وفي **المغرب العربي** تستقبل والدة العريس العروس، وعند قدومها تنثر **الحبوب** و**الدقيق**، و**الخبز** و**الكسكسي** فوق رأسها.

وترفع أمامها **منخلا**، وتنثر عليها **الفاكهة المجففة** من **تين** وزبيب، و**لوز** و**تمر** و**جوز**.

ويفسر علماء الاجتماع هذه الظاهرة: **بشعور التيقن بكثرة النسل، ويربطون في الكثرة بين بذور الثمار النبات وبين الثمار الناتجة عن الزواج. وكان للمنخل أهمية كبرى في مراسم الزواج، فكان يرفع على رأس العروس ويوضع على باب غرفتها، ويرمز إلى التفاؤل بكثرة النسل.**

ومن مراسم الزواج أن يأكل العروسان من صحن واحد. وعند قدماء **اليونان** و**الرومان** كانا يقتسمان كعكة تصنع لهما، وهي أصل العادة الشائعة اليوم في اقتسام العروسين **كعكة العرس**.[1]

2-2- الميلاد:

2-2-1- الحمل والولادة:

الحمل هو الصفة المطلوبة في المرأة، لأن الانسال هو الغاية من الزواج، وفي ذلك يقول **الرسول عليه الصلاة والسلام**: « **تزوجوا الودود الولود** »

ولقد كان العرب قديما، إذا تأخر حمل المرأة شدت على **حقويها**، **خرزة** تسمى **العقرة** لكي تحمل وتلد الأولاد.

كما زعموا أن المرأة الحامل إذا كانت تجهض ولا يستقر حملها، أو كان لا يعيش لها ولد، فإنها تطأ رجلا كريما قتل غدرا اعتقادا منهن أن وطأه وهو قتيل، يحفظ حملهن وأولادهن. فغالبا ما كانت **طقوس** واحتفالات الميلاد تحمل في طياتها **طقوس الحماية**.

---

[1]- عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره**، ص159-160.

المرغوب في الحمل عادة هو **الولد الذكر**، خاصة في الشعوب التي تسودها العصبية والحروب، إذ رغبتهم في الذكر مستمدة من طبيعة حياتهم.

وكان من عادات العرب أيضا أنه إذا ولدت المرأة أقاموا وليمة تسمى **"الخرس"**، وأقاموا وليمة أخرى في اليوم السابع من الولادة تسمى **"العقيقة"**. و**العقيقة** هي قربان، تتمثل في الشاة التي تذبح عند حلق شعر المولود.[1] أي أنها، الذبح أو الوليمة التي تقام في اليوم السابع من ميلاد الطفل.

فعند ميلاد الطفل فان حاله لا تكون مستقرة تمام، إذ تتردد بين السلامة والعطب، وهل هو قابل للحياة، ومستوف للخليقة، لذلك تأتي عليه مدة يستدل بما يشاهد من أحواله فيها. هذه المدة التي حددت في أيام الأسبوع السبع، التي هي دلالة على أول مراتب العمر، فإذا استكملها المولود كانت غاية لتمام الخلق، وما نقص عن هذه الأيام فغير مستوف للخليقة لذلك جعلت **العقيقة** و**تسمية المولود** و**إماطة الأذى وفديته** في اليوم السابع.[2]

وتتولى التوليد امرأة تدعى **القابلة** وتتقاضى أجرا، ويرتفع أجرها إذا كان المولود ذكرا وتتعالى الزغاريد بمولده، أما البنت فيسوده الصمت بمولدها. إذ غالبا ما تنعدم مظاهر الفرحة والبهجة عند ميلاد البنت، لا زغاريد، ولا ذبائح، رغم أن الإسلام قد شرع **العقيقة –الذبيحة–** لكلا الجنسين، لأن الاحتفال بالبنت في حد ذاته يعتبر عيبا بل عار لدى بعض العائلات. وهي عادة سيئة، لا يقرها الدين الإسلامي.[3]

2-2-2- أحكام الشريعة الإسلامية عند استقبال المولود:

❖ **استحباب البشارة والتهنئة عند الولادة:**

[1]– فريدة قاضي: **مرجع سبق ذكره**، ص104.

[2]– ابن القيم الجوزية: **تحفة المودود بأحكام المولود**، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999، ص110-111.

[3]– عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره**، ص161-163.

يستحب للمسلم أن يبادر إلى مسرة أخيه المسلم إذا ولد له مولود، وذلك **ببشارته** وإدخال السرور عليه، وفي ذلك تقوية للأواصر، وتمتين للروابط. وان فاتته البشارة استحب له تهنئته بالدعاء له ولطفله الوليد. وفي بعض الأسر تقوم بتقديم الزهور والهدايا لأهل المولود، مما يزيد في الألفة والمحبة بين المسلمين.

ونجد ذكر البشارة بالولد والتهنئة بالمولود، في مواضع عدة في القرآن الكريم والسنة النبوية، من بينها:

قوله تعالى: « **فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب: إن الله يبشرك بيحيى** »[1]

وفيما يتعلق **بالتهنئة بالمولود**، فقد روى **الإمام ابن القيم الجوزية** في كتابه "**تحفة المودود**" عن **أبي بكر بن المنذر** أنه قال: « **روينا عن الحسن البصري: أن رجلا جاء إليه، وعنده رجل قد ولد له غلام، فقال له: يهنك الفارس، فقال له الحسن: ما يدريك أفارس هو أم حمار؟ قال الرجل: فكيف نقول؟ قال: قل: "بورك لك في الموهوب، وشكرت الواهب، وورزقت بره، وبلغ أشده.**» وتكون البشارة والتهنئة لكل مولود سواء أكان ذكرا أم أنثى دون تفريق.

❖ **استحباب التأذين والإقامة عند الولادة:**

وذلك من خلال **التأذين** في أذن المولود اليمنى، و**الإقامة** في أذنه اليسرى، وذلك حين الولادة مباشرة. في هذا الإطار، روى **ابن البيهقي** وا**بن السني عن الحسن بن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:** « **من ولد له مولود فأذن في أذنه اليمنى، وأقام في أذنه اليسرى، لم تضره أم الصبيان***[2]**.**» وفي ذلك معاني وأحكام عليا منها، أن تكون دعوته إلى الله، وإلى دين الإسلام وإلى عبادة الله، سابقة على دعوة الشيطان، كما كانت فطرة الله التي فطر الناس عليها، سابقة على تغيير الشيطان لها ونقله عنها.

---

[1]– القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية [39]

* أم الصبيان هي الريح التي تعرض للولد، فربما يخشى عليه منها، وقيل: هي التابعة من الجن.

❖ **استحباب تحنيكه عندما يولد:**

التحنيك معناه مضغ التمرة، ودلك حنك المولود بها، وذلك بوضع جزء من الممضوغ على الإصبع، وإدخال الإصبع في فم المولود، ثم تحريكه يمينا وشمالا بحركة لطيفة، حتى يتبلغ الفم كله بالمادة الممضوغة، وان لم يتيسر التمر فليكن التحنيك بأية مادة حلوة كالمعقود، أو رائب السكر الممزوج بماء الزهر، تطبيقا للسنة، واقتداء بفعله **عليه الصلاة والسلام**.

وفي ذلك تقوية لعضلات الفم بحركة اللسان مع الحنك مع الفكين بالتلمظ، حتى يتهيأ المولود للقم الثدي، وامتصاص اللبن بشكل قوي، وحالة طبيعية.

ومن الأفضل أن يقوم بعملية التحنيك من يتصف بالتقوى والصلاح تبركا به، وتيمنا بصلاح المولود وتقواه. ومن الأحاديث النبوية التي تتضمن هذا الأمر، ما جاء في الصحيحين من حديث **أبي بردة،** عن **أبي موسى رضي الله عنه** قال: « **ولد لي غلام فأتيت به النبي صلى الله عليه وسلم فسماه إبراهيم، وحنكه بتمرة، ودعا له بالبركة، ودفعه إلي.**»

❖ **استحباب حلق رأس المولود:**

يستحب **حلق رأسه** يوم سابعه، والتصدق بوزن شعره فضة على الفقراء والمستحقين.
والحكمة في ذلك تتعلق بشيئين:

* لأن في إزالة شعر رأس المولود تقوية له، وفتحا لمسام الرأس، وتقوية كذلك لحاسة البصر والشم والسمع.

* كما أن التصدق بوزن شعره فضة، ينبوع آخر من ينابيع التكافل الاجتماعي، وتحقيق لظاهرة التعاون والتراحم بين أفراد المجتمع. ومن الأحاديث التي استدل بها الفقهاء على استحباب الحلق، والتصدق بوزن شعره فضة هي ما يلي:

روى الإمام **مالك** في **الموطأ** عن **جعفر بن محمد عن** أبيه قال: « **وزنت فاطمة رضي الله عنها شعر رأس حسن وحسين، وزينب وأم كلثوم، فتصدقت بزنة ذلك فضة.**»

من جهة أخرى، يتفرع عن الحلق مسألة **القزع**، ومعناه حلق بعض رأس الصبي، وترك بعضه. إذ جاء النهي صريحا، في الحديث الذي أخرجه **البخاري** و**مسلم** عن **عبد الله بن عمر رضي الله عنهما** أنه قال: « **نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع.**»[1]

❖ الختان:

يجري **الختن** بعد ثلاثة أيام من ولادة المولود، وقد يجري بعد أسبوع أو بعد شهر أو أكثر. وقد يتأخر إلى العاشرة أو أكثر من عمر الصبي. وقد عرف الختان عند **المصريين** واقتبسه **اليهود** منهم، ولربما كان فدية لتضحية الأولاد، يكتفي الإله بأخذ جزء من كل.

والختن معروف عند بعض **الجماعات البدائية**، وعند القبائل التي تعيش في **غينيا الجديدة** لا يزوج الشاب إلا بعد ختنه. وكان الختن من سنن **العرب الجاهليين**، ومن لا يختن يعتبر ناقصا ويدعى **أغلف** أو **أقلف** أو **أغرل**.

وقد أخذ **الإسلام** بسنة الجاهليين في الختن ودعاه **"التطهير"**، أما **النصارى** فلم يأخذوا بهذه السنة وأبدلوها بغمس أولادهم في ماء مصبوغ بصفرة، فيصفر لون المولود، وقالوا هذه طهرة أولادنا.

وقد كان الحلاقون يتولون مهنة الختن إلى جانب قيامهم بالجراحات الصغرى، ثم منعوا من ذلك واختص بالتطهير أناس يدعون مطهرو الأطفال يمارسون مهنهم بإجازة، ثم منع هؤلاء أيضا. ويجري الختن في الوقت الحاضر في مستشفيات الولادة.

---

[1]– عبد الله ناصح علوان: **تربية الأولاد في الإسلام**، الجزء الأول، الجزائر، باتنة: دار الشهاب، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1989، ص67-73.

ويعتبر الختان مناسبة لإعلان الفرح في الأسرة، إذ جرت العادة في بعض البلدان العربية أن يلبس الصبي إذا كان فوق الخامسة أجمل ثيابه ويحلى بحلي من الذهب، ويطاف به في الطرقات وأمامه المنشدون. وقد جرت العادة أن والد المختون إذا كان ميسورا ختن مع ابنه من لم يكن مختونا من أولاد الحي ويشركهم في الاحتفال. ويصنع وليمة، تذبح فيها الخراف وتوزع مع هبات أخرى على الفقراء.[1]

3- الطقوس الخاصة بدفع الضرر والاحتراس: -طقوس ذات طبيعة وقائية-

تعرف هذه **الطقوس** بكونها نادرة وهي أشد تأثيرا مما سبق خاصة بالنسبة للغريب، ذلك أنها تمارس عند حدوث حادثات سيئة الطالع في العادة توقع الضرر بالمجتمع البشري وتستدعي اتخاذ إجراءات لازمة.

ويتضح بذلك ارتباطها بالمجتمع الذي أعطى وخلق تلك الممارسات **الطقوسية،** إذ تدخل ضمن ثقافته وتصبح خاصة به، غريبة عن آخر من إطار ثقافي خارج عن ذلك المجتمع.

أمثلة عنها: بعض الحالات التي تعبر عنها:

* وقد كان منها ما يمارس أثناء مواجهة الكوارث **كالوباء.** إذ تعد من الشعائر المتبعة في الأزمان الغابرة والتي ما تزال جارية حتى اليوم لمنع انتشار الوباء بين الناس أو الحيوان نجد على سبيل المثال ما هو معمول به في **أوروبا الشرقية.** حيث كان يخطط حول القرية بسن المحراث ولما كانت كل قوى السحر تنشط في الليل لذلك ينبغي أن يتم الحرث ليلا، وهناك ملمح إضافي في هذه الشعائر، هو أنه ينبغي أن يجر المحراث نساء عاريات من الثياب، والتي تنبع من صفة قداسة العرى التي تتمتع بقوة وسلطة على قوى الشر في شتى أنحاء الأرض.

[1]- عبد السلام الترمانيني: **مرجع سبق ذكره،** ص165-166.

كما نجد في هذا الشأن أيضا، بمعنى شعائر ومراسيم أخرى لطرد الوباء ما عرف في **آسيا** و**إفريقيا**، **أوروبا** من أدناها إلى أقصاها، إذ كانت توقد نار خابية وتساق الماشية من خلالها بينما تخمد سائر النيران في القرية، ثم توقد هذه النيران من جديد من نار الحاجة.

هذه المراسم ترتبط بقصة عرفت بالعصور الوسطى عن **فرجيل الساحر** الذي أخمد النيران جميعا، وأجبر أهل المدينة على أن يشعلوا نيرانهم من بقعة واحدة بعينها.[1]

* **القحط أو نقص المحاصيل**: يمكن اختصار **الطقوس** التي كانت تؤدى لمواجهة مثل هذه الكوارث، في مجموعة من الأعمال والممارسات التي اتخذتها بعض الشعوب، مثل أعمال **"سحر المطر"**، المنتشرة حيثما تلعب الزراعة دورها في الحياة الاقتصادية مهما كانت متواضعة. وقد كانت بعض **الطقوس** التي تمارس بهدف **وقاية المحصول الجديد**، مثل: **"احتساء الخمر حول أشجار الفاكهة"**.

أيضا نجد أن هذا الاعتقاد كان معروفا عند العرب في الجاهلية، إذ كانوا يتركون للآلهة شيئا من المحصول عند أول قطاف.[2]

*كما كان يلحق فزع غريب للشخص عند قيامه لشيء معين لأول مرة أو يتم تلقيه. إذ ينبغي اتخاذ الوقاية اللازمة لدفع كل شر يمكن أن يقع. في هذا الصدد، يمكن أن نذكر على سبيل المثال، **العناية الخاصة التي تمنح لأول مولود، تلده الحيوانات أو الكائنات البشرية**. حيث أدى هذا الظن إلى التضحية بأكبر المولودين سنا وهي عادة همجية بقيت منها آثار واضحة في **قصص التوراة**، بالرغم من كل الجهود المبذولة من قبل الكهنة لمحوها.

---

[1]– الكزاندر هجرتي كراب: **مرجع سبق ذكره**، ص430.

[2]– Joseph Chelhod: **Le sacrifice chez les arabes –recherche sur l'évolution, la nature et la fonction des rites de sacrifices en Arabie Occidentale–**, Paris: presses universitaires de France, 1955, P99-100.

من جهة أخرى، يتبادر إلى الأذهان التساؤل التالي بخصوص انتشار العادات و**الطقوس**: **فهل ترانا نفترض أنها نشأت، مستقلة إحداها عن الأخرى أم ينبغي أن نرى أنها انتشرت جميعا في مركز واحد؟**

ما يمكن قوله، هو التسليم بوجود الاحتمالين معا، ولقد تظهر الاختلافات بين الآراء عند التصدي للحالات الفردية.

فمثلا: **الطقس الزراعي** الذي لم تكتشف بعد سوابق له، لا يمكن فصله عن تاريخ الزراعة. ومعنى هذا أن كل **الطقوس الزراعية الخالصة** التي لا نستطيع أن نفسرها على أنها تحوير لشعائر أقدم منها كانت متداولة في مراحل صيد السمك والحيوان هذه **الطقوس** لابد وأنها وصلت إلى منطقة ما إبان ظهور طرق الزراعة فيها.

ويؤكد هذا الرأي، ما يقال من أن الزراعة لم تخطر على عقل الإنسان في شكل إجراءات عقلية بل خطرت له في شكل سلسلة من المراسيم السحرية، التي كان من المعتقد، أن كلا منها يحقق تأثيرا معينا ثم صارت هذه المراسم تلقن أو تؤدى، مع الزراعة ذاتها.[1]

3-5- الطقوس والمفاهيم المرتبطة بها:

3-5-1- الطقوس والدين:

إن علاقة **الطقس** مع ماهو ديني لم تعد بحاجة إلى برهنة وإثبات. فكل دين، **توحيديا** كان أم **إحيائيا***[2]، يفرز **طقوسه** الخاصة به ويستخدمها في نمط ثابت لأهداف تذكارية.

---

[1]– الكزاندر هجرتي كراب: **مرجع سبق ذكره**، ص433-434.

* **الأديان الإحيائية: هي تلك الأديان القديمة التي كانت تعتقد بوجود روح محركة لكل القوى الطبيعية –الشمس، الريح، المطر...–**

ونجد أن **الطقس** يكون الحدث الأول هو الذي أوجده وجعله آنيا ومبجلا، كما أن **الاحتفال الطقسي** هو مناسبة للتقرب من القدرة الفوطبيعية التي تقلق وتهيمن في نفس الوقت، إضافة إلى كون المدلول الديني الذي يشيع الحدث المحتفى به يكون مقدسا ومطمئنا لفكر الإنسان المرتبك.

في هذا الإطار، يرى **كازونوف –1971–** بأن القصدية الدينية تجد حقيقتها في تحولات الوضع البشري، إذ بين هذه التحولات والأكثر إرباكا إلى حد بعيد، هناك الشعور الذي يدركه الإنسان حول "**المقدس**"، وهو شعور مبهم ومحير سيضطره إلى تعديلات متلاحقة ومنظمة لوضعه المشوش. وبالتالي، فبسبب كونه خاضعا للمقدس، هذا النوع من القلق الوجودي، يسعى الإنسان، عن طريق **الطقوس**، إلى التقرب من العالم المقدس، وهو موضع تهدئة اضطراباته.

بمعنى آخر، يكون **الطقس** بمختلف بدائله، **التطهيري** منها، **المساري**، أو **السحري**، يكون بالنسبة **لكازونوف** ذا اتجاه واحد في كل وظائفه، لا هدف له سوى، **إعادة التوازن الداخلي للإنسان الذي يمزقه اتصاله مع تقلبات العالم الخارجي.**

بذلك يتبين من هذا وظيفة **الطقس** الدينية تكون دفاعية قبل كل شيء. وهنا يعبر **كازونوف** عن هذه الفكرة قائلا: « ... **إن كل تغير يضع الإنسان في وضعية قدسية. لقد انغلق عبثا في منظومة من القواعد، وهو يشعر بنفسه مستقرا فيها، محددا، وهاهو يخرج منها، لوقت قصير ربما... انه يجد نفسه بالتالي في مواجهة عالم القدرات المتفلتة من القاعدة، يشعر أنه قلق، لأنه يواجه سره الخفي الخاص به، مع ما يتضمنه من غموض. إن وجوده يتجاوز الوضع البشري الذي تحصره فيه القاعدة الاجتماعية والذي يشعر فيه بالأمان. عندئذ، يلجأ إلى الطقوس، لاستعادة التوازن المفقود، ليتقي الدنس أو يتخلص منه... إن المحرمات، التطهيرات، طقوس الانتقال، هي ردود فعل دفاعية ضد هذه التهديدات.**»

غير أن فرضية **كازونوف** أثارت العديد من الانتقادات بالأخص عند **شيلهود –1964–**، ومع ذلك تبقى فرضيته التي تربط **الطقس** بوقوعات الوضع البشري في علاقاته مع الروحي والمقدس،

تجد المزيد من المعقولية عندما نتصادف مع بعض **الطقوس** في **علم النفس المرضي**، وخصوصا **طقوس الهجاسي**، باعتبارها تخضع لذات المقتضيات الدينية والوجودية، فالمرء يتفادى القلق اليومي حين يؤمن لنفسه فضائل القوى الخفية، أو حين يزود، بواسطة **الطقوس**، القوى الغريزية المتصارعة بالهدوء الضروري لتوازن الأنا، كما في **العصاب الهجاسي**.

هذا التشابه بين وظائف **الطقس** الدينية والسيكولوجية تم إدراكه من قبل **فرويد** في أعماله الشهيرة مثل: **الطوطم و التابو -1967-، قلق في الحضارة -1979-، مستقبل وهم -1973-**.[1]

بناءا على ذلك، تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما، من أجل إعادة التوازن إلى النفس والجسد اللذين غيرت التجربة من حالتهما الاعتيادية. ويعتبر الإيقاع الموسيقي والرقص الحر أول أشكال هذا السلوك الاندفاعي الذي تحول تدريجيا إلى **طقس مقنن**. ويترافق تقنين **الطقس** وتنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية وضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع، ويرون فيها تعبيرا عن تجاربهم الفردية الخاصة.
وبذلك يتحول **الطقس** من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد وأصول مرسومة بدقة، ويتم ربط **الطقس** بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة.

هذان النوع من **الطقس**: **الطقس الحر** و**الطقس المنظم**، يتعايشان جنبا إلى جنب في الثقافة الواحدة. فعلى سبيل المثال: **ما يؤدى من صلاة في المعابد وإنشاد التراتيل فيها من النماذج الشائعة للطقس المنظم**.

في حين، **ما يؤدى في الحلقات الصوفية من موسيقى إيقاعية ورقص وتواجد خير مثال على الطقس الحر الذي لا يرتبط بالمعتقدات الجمعية المؤسسة، بل بالخبرة الدينية العميقة المباشرة.**

[1]- نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص37-39.

ويسمح هذا النوع من **الطقس الحر**، الذي ينشأ أصلا عن الخبرة الدينية المباشرة، والخاضع للتكرار لأجل استعادة هذه الخبرة نفسها وإحداث أثرها في النفس بشكل إرادي، يسمح من خلال رقصات معينة وموسيقى إيقاعية خاصة وتكرار صيغ كلامية ذات أثر خاص في النفوس، للأفراد المستغرقين في الأداء الانتقال إلى مستويات غير اعتيادية للوعي، واستعادة الحالة الوجدية التي تحتل ساحة الشعور تلقائيا في التجربة المباشرة التي تحدث في الأصل دون استنهاض مصطنع.[1]

ومنه، يعتبر **الطقس** أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزا، فالدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاما من الأفكار، بل نظاما من الأفعال والسلوكات.[2]

في ذات السياق، يذكر **روبرتسون سميث**: « **أن طريقة إقامة الشعائر الدينية أهم مظهر للأديان البدائية، ويليها في الأهمية المذهب والأسطورة.**»[3]

من جهة أخرى، من المؤكد، أن التقرب من القوى الخارقة المطلوبة ذات الفعالية يتم من خلال وسائل **طقسية** متعددة مثل: **الأدعية، الصلوات، التضحيات، التعلق ببعض الأشياء والأحراز...الخ**

فمن هذه الوسائل **الطقسية** من تعود إلى الديانات القديمة الروحانية، لكن مع ظهور الديانات التوحيدية كاليهودية ثم النصرانية ثم الإسلام، انطفأت الكثير من **الطقوس** ووسائلها وأصبحت محرمة، من بينها الوسائل الخاصة بالممارسات المتعلقة **بالتضحية بالإنسان كقربان** أو **الممارسات السحرية –الشعوذة–.**

ومنه، فقد حاربت الديانات التوحيدية هذه السلوكات والمعتقدات الخاصة الأكثر قولا بتعداد الآلهة، وهذا من أجل النصر الكبير للوحدانية الإلهية خاصة **الديانة الإسلامية** التي تبقى أكثر رفضا للممارسات الخارجة عن الإطار الديني المقدس.[1]

---

[1]– فراس السواح: **دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–**، الطبعة الرابعة، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002، ص52–53.

[2]– المرجع نفسه، ص55.

[3]– سليمان مظهر: **أساطير من الغرب**، الطبعة الأولى، بيروت–القاهرة: دار الشروق، 2002، ص6.

❖ **الوسائل الطقسية المعتمدة للتقرب من القوى العليا الملتمسة فعلا:**

الحالتان اللتان تستعيدان البعد الديني في **الطقس** هما:

الصلاة والتضحية.

إذ ترتكز الصلاة **كطقس شفوي** على التماس حظوة ما أو تحقيق أمنية معينة، بينما تستخدم التضحية وهي **طقس عطائي**، كدعامة لهذه الصلاة وتضمن تقريبا شروط تأثيرها الرمزية والدينية.

مثال: **نجد في صلوات الالتماس التي كانت سائدة في الأديان الإحيائية، استخدام الضحية التي تقدم قربانا كموضوع تبادل بين المتضرع –الذي يلتمس– والمتضرع إليه –الألوهية التي تتقبل الدعاء–.**

في هذا الصدد، أكد ج.**شيلهود –1964–** أن هدف **طقوس التضحية** يكمن في تزويد الألوهية بما يعود أصلا إليها بشكل خاص. وإنها ليست هبة بل هي استعادة طوعية.

فدم الضحية القربانية هو شراب الآلهة المفضل، انه الغذاء الذي يؤدي إلى تجدد قوى المقدس المنهكة الموضوعة في خدمة البشر، والوسيلة التي بواسطتها تنعكس هذه القوى عليهم من جديد، كي تشتد قدرتهم على الحياة أو البقاء.

بيد أنه مع مجيء الأديان التوحيدية كاليهودية والنصرانية والإسلام، راحت **طقوس التضحية** تتلاشى تدريجيا لتختفي نهائيا في غالبية الأديان التقليدية، حيث كانت تصطدم، مبدئيا، بما هو محرم.

وقد اعتبر الإسلام الغريم الأكثر عنفا إزاء العبادات و**الطقوس** التي أوحت بها التعددية الإلهية. إذ يؤكد القرآن، دون أن يحرم التضحية صراحة، على أنه لا يمكن أن تكرس أية ضحية لأي اله غير الله،

[1]– سليم زعبار: **مرجع سبق ذكره**، ص97.

كقوله تعالى: « **حرمت عليكم...والدم...ولحم...ما أهل لغير الله به...» [سورة المائدة–الآية03–]**

ومنه **فالطقوس** الوحيدة المسموح بها هي التي تنص عليها التقليدية الدينية، **كطقس تقديم الأضحية في العيد مثلا.**[1]

وبخصوص وسيلة **التضحية** أو **تقديم القرابين** كأحد الوسائل الطقسية الأكثر بروزا، فقد أثير بشأنها الكثير من النقاش والجدل.

إذ تعرف **"الأضحية"** التي هي في **الانجليزية "Sacrifice"** بمعنى **التضحية والذبح للآلهة** وهي **الأضحية**، و**الذبيحة**، وتعني أيضا **الخسارة والتضحية بشيء من أجل شيء آخر**.

و**"الأضحية"** في **اللغة العربية** من **التضحية**، و**التضحية فعل يحمل معنى الخسارة والتنازل عن شيء نملكه**، كما يحمل أيضا معنى **فداء الآخرين**، ومعنى **النبل فهي خسارة شخصية من أجل كسب أكبر وأهم للجماعة كلها.**[2]

كما تشير التضحية إلى ذلك الإجراء الذي يتضمن تواصل بين العالم المقدس والعالم المدنس بواسطة الضحية.[3]

في هذا الإطار، تتعدد الممارسات التي تؤدى لتخليد المضحي وتتباين دلالاتها، منها:

* الحزن والبكاء في موسم استشهاد الآلهة.

* لطم الخدود وشق الجيوب. مثل: **الحزن على المسيح والحسين.**

---

[1]– نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص38-40.

[2]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص128.

[3]– Marcel Mauss: **Œuvres –Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice**–, Paris: éditions de Minuit, 1968, P302.

وقد فسر **فرويد** هذه الظاهرة، بمعنى التعبير عن الحزن بتجريح الأبدان إنما هو دلالة على مشاركة للأب الشهيد في ألمه، واصطناعا لألم ناتج عن عدم مشاركته بطولته ومصيره. وان تعتبر على حد تفسير **فرويد** بأنها ذكرى لانتصار الأبناء على الأب القاسي.

* **الفطير القرباني**، الذي يقدم في ذكرى موت المسيح مرسوما عليه المسيح أو صليبه، الذي هو رمز لآلام استشهاده، والذي كان يؤكل قبل ذلك في "**الفسح**" فيسمى "**خبز الحزن**".

* تمادي في بعض الممارسات في مواسم استشهاد آلهة الهلال الخصيب، إلى حد إخصاء المؤمن لنفسه، إنما هو دلالة لاعترافهم لهذا الأب أنه الوحيد الذي يستحق شرف الرجولة، وأن ما عداه لا يستحق أن يحمل شرف رجولة لم يشارك بها الشهيد مجد استشهاده.

كما تجدر الإشارة، إلى ضرورة التنويه إلى أن **فرويد** في هذا الصدد، قد أكد على أنه من غير المنطقي أن تتكرر حادثة قتل الأب على يد أبنائه –**القربان الذكوري الأبوي**–، بيد أنه من المنطقي أن تتكرر حادثة استشهاد الأب فداء لعشيرته، باختلاف المكان والزمان.[1]

في السياق نفسه، ولمزيد من التفصيل والتوضيح لمفهوم **القرابين** أو **الأضحيات**، يمكن الإشارة إلى أن أغلب الباحثين قد اتخذ من مسألة القرابين أحد الموقفين:

* موقف يرى أن القربان في بداية أمره اقتصر على ثمار النبات، ثم رأى الإنسان–**زيادة في تملق آلهته**– أن يذبح لها من ماشيته، بحسبان أن اللحم أعلى من النبات رتبة، وزيادة في المغالاة، وإثباتا لخلوص ضميره لآلهته، تحول نحو الدماء البشرية، فأسال بعض دمائه –**بجروح مقصودة**– على مذابح الآلهة، تقربا وفداءا لنفسه ولأولاده وممتلكاته.

ثم تحول الأمر إلى ما يشبه النذور فكان يذبح واحد من أولاده لآلهته، إن هي استجابت لرجائه في أمر يرجوه، أو دفعا لشر محتمل الحدوث.

---

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص129-130.

* يرى هذا الموقف عكس ما سبق تماما، منطلقا من مبدأ سنة تطور العقل البشري الارتقائية، إذ يذهب إلى أن البداية كانت بالضحايا البشرية، عندما كان الإنسان لا يزال يصارع بدائيته الوحشية، وبالتدريج الارتقائي في تطور العقل تحول نحو الحيوان يستبدله بالإنسان، ليقدمه لآلهته مذبوحا أو محروقا فداء لنفسه أو للقبيلة أو الموطن، وأحيانا اكتفى بتقديم النبات في حال احتياجه للحيوان.

بيد أن العقل البشري في تطوره، لم يكن خاضعا كبقية مظاهر الطبيعة للسنن والنواميس الفيزيائية البحتة. فقد كان تطوره تصاعديا لولبيا تتخلله الكبوات والعثرات، متأثرا بعوامل عدة، من أهمها: **الوسط البيئي** و**الظروف الاجتماعية، بشعابها السياسية والاقتصادية**. وهو ما انعكس بدوره على مسيرة القربان، فقد كانت أحيانا تصعد، فيقتصر القربان على رمز نباتي أو حيواني، وأحيانا تهبط فيبذل الإنسان دمه ودم أبنائه. فمثلا: **بعضنا اليوم يدشن بيته أو سيارته الجديدة بالدم**.

ومنه، فلم تكن المسألة أبدا صعودا دائما ولا هبوط دائما، إنما كانت خليط من هذا وذاك، وأحيانا جمع العصر الواحد كل أنواع القرابين تبعا لاختلاف الشعوب والأنظمة الاجتماعية، وتبعا لاختلاف العقول.[1]

من جانب آخر، تنوعت القرابين في مسيرة تطورها، في المجتمعات البشرية. فقد وجد:

❖ **القربان الحيواني**:

يعد **القربان الحيواني**، أكثر أنواع القرابين شيوعا وقدما في التاريخ العقائدي. إذ يقدم فداء للإنسان، ليغفر له الذنوب، أو نذر.

ويبدو أن **الخروف** قد ظل القربان المفضل منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، لأجل التقرب من الإله المعبود. وهو ما نجده مدونا في أسفار الكتاب المقدس: « **وكان هابيل راعيا للغنم، وكان قابيل**

---

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص99-101.

عاملا في الأرض، وحدث من بعد أيام، أن قابيل قدم من أثمار الأرض قربانا للرب، وقدم هابيل أيضا من أبكار غنمه ومن سمانها، فنظر الرب إلى هابيل وقربانه، ولكن إلى قابيل وقربانه لم ينظر.»

أيضا نلاحظ تأكيد **القرآن** لقصة **هابيل وقابيل**. ومع أن القرابين أو الأضاحي كانت حيوانية مرتكزة على الخراف، إلا أن بعض المعابد قد عرفت تقديم ضحايا بشرية، بل ويذهب البعض، إلى أن الوأد هو نوع من القرابين، وخاصة أنه لم يكن مقصورا على البنات وإنما شمل الذكور أيضا.

وعندما جاء الإسلام شرع التضحية الحيوانية وحرم الوأد، فألغى من عالمه القرابين البشرية واستعاض عنها **بالختان** تأسيا **بالجد إبراهيم**.[1]

إضافة إلى القربان الحيواني فقد وجد:

❖ **القربان البشري:**

يلوح أن مبدأ استرضاء الآلهة بالدم، كان مسألة عامة عند شعوب الشرق القديمة، إذ يؤكد **عبد الحميد زايد**: **« أن الفينيقيين قد جروا على شرعة التضحية بالطفل البكر، فقد وجد الآثاريون عظام أطفال لم تزد أعمارهم على ستة أشهر، ويوجد في متحف اللوفر أحد هذه الصناديق إلى الآن. وقد كان للإله "بعل مولك" "السيد مولك" عزام خاص بدماء الصغار، وفي يوم عيده، كان الناس يأخذون زينتهم وسط الطبول والمزامير، التي كانت تطغى على صراخ أطفالهم وهم يحترقون على مذبحه، وقد حدث في قرطاجة أثناء حصارها سنة 307 قبل الميلاد، أن أحرق على مذبح الإله الدموي مائتا غلام من أبناء أرقى أسرها، وان كان من بين هؤلاء بعض العقلاء، الذين كانوا يكتفون بقص غلفة ذكر الطفل وإلقامها نيران الإله –اليهود–.»**[2]

---

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص101-103.

[2]– المرجع نفسه، ص104-105.

إلى جانب هذه الأنواع فقد عرف أيضا:

❖ القربان الملكي:

يقول **أنيس فريحة** أن: « **بني إسرائيل كثيرا ما كانوا ينظرون إلى ملوكهم على أنهم المسئولون عن الجفاف أو القحط أو النوازل والمصائب. لذلك توجهت أضحياتهم في وقت من الأوقات نحو التضحية بالملوك.**»

ولو عدنا إلى بدايات البدائيين نجدهم يمارسون السحر ابتهالا لقوى طبيعية من أجل تأمين القوت، فتعمد القبيلة لقتل ملكها أو شيخها باعتباره أبا للجميع، وعلى رأسه يجب أن تقع كل الأخطاء والأوزار، فيتيسر معاشها، وتزيد غلاتها، وتخصب أرضها.

ومع مرور الزمن استعاضوا عن الملك، بالاقتراع على المضحى به، ثم استبدلوا بالقرعة مجرما محكوما عليه بالموت. وآخر الأمر استبدلوا بكل هذا حيوانا، وحبذا لو كان خروفا أو تيسا، وعند تعسر الأمر غالبا ما كانوا يكتفون بفطيرة في صورة إنسان، أو بفطيرة مرسوم عليها إنسان، أو صليبا رمزا للإنسان المفترض أن يضحى به صلبا، وتحول ذلك تدريجيا إلى نوع من العشاء الرباني يؤكل فيه الخبز رمزا للجسد، وتعاقر فيه الخمر رمزا للدم.

❖ القربان الإلهي:

من المعروف أن المسيح في العقيدة المسيحية كان بدوره إلها هبط ليحمل عن البشر آثامهم وخطاياهم فيموت على الصليب، ويقوم من الموت مانحا لمن يؤمن بموته وقيامته الخلود في ملكوته السماوي، بعد أن يرحلوا عن الدنيا، فكان أكبر قربان في تاريخ القرابين. وهذا ما تسجله الأناجيل بقولها: « **الله بين محبته لنا ونحن بعد خطاه، ومات المسيح لأجلنا وقد صولحنا مع الله بموت ابنه.**»[1]

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص106.

❖ **القربان الأمومي:**

ساد هذا القربان في مجتمع وصف **بالأمومي** يقدم **للأم الأولى** التي ترمز إلى **الأم المخصبة الشبقة الولود المنجبة مانحة الحياة؟** وهذا المجتمع الأمومي كان فيه الجميع للجميع، النساء للرجال والرجال للنساء.

من بين **الطقوس** الهامة و المثيرة، التي مورست في مناسبات دينية للإلهات الإناث، نجدها في عصر المدن والدول الكبرى، في منطقة الهلال الخصيب، أي بعد اختلاط النظامين الأبوي والأمومي، واستتباب السيادة الذكرية على الأرض، مع عدم خلوصها للذكر تماما في السماء، حيث كان للإلهات الإناث وجودهن الباقي، وأعيادهن واحتفالاتهن، بدليل استمرار العقيدة المسيحية في صيام العذراء –**أم الإله المسيح من أبيه السماوي**– دون بقية أقانيم المسيحية الثلاثة، أين يصوم فيه المسيحيون عن كل ما هو حيواني حي، ويقتصرون فيه على أكل النبات، كما أنه لم تنتهي عبادة الأنثى إلا في بيئة رعوية مئة بالمئة، ذكرية مئة بالمئة، وهو في الدين الإسلامي، الذي تحول بالعبادة عن الأنثى نهائيا.[1]

❖ **القربان الذكوري:**

يجد البعض في **نظرية الانتخاب الطبيعي**، لا تعني أبدا تظافر الإخوة لقتل الأب، إنما كان ما يحدث، هو ما يحدث اليوم في عالم الحيوان، حيث يستمر الذكر القوي في سيادة القطيع، حتى ينتابه ضعف الشيخوخة، فيظهر ذكر قوي آخر يدعوه للنزال وينازعه السيادة، وعلى المهزوم أن يتخلى عن موقعه، وهكذا دواليك.

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره**، ص117-119.

أما تمثل الأب في **طوطم** يؤكل في موعد يحدد فليس مرجعه جريمة ارتكبها الأبناء في حق الأب كما ذهب **فرويد،** وإنما هي تعبير عن معنى الأضحية في سياق كونها خسارة شخصية من أجل كسب أكبر وأهم للجماعة كلها. مثل: **المسيح الذي ضحى من أجل أبنائه.**

ما يمكن تأكيده أن **القربان النباتي –الفطير–** كان في **مجتمع زراعي أمومي،** لم يعرف الدماء ولا الذبح في مبدأ أمره، وكانت قرابينه إما دعارة أو فطير، بينما كانت **التضحية بالذبح** و**الدم** احتفالية رعوية نشأت في **مجتمع أبوي.**[1]

يتبين من خلال ما سبق ذكره، أن من أهم وسائل التقرب من القوى العليا، هي **الصلاة والتضحية.** لنضيف بأن **فلسفة التطهير** التي لطالما شغلت فكر الإنسان، تدور حول أن الإنسان محاط بالشرور والأرواح الشريرة، وكذلك المكان، ولكي يتصل الإنسان أو المكان المقدس فلابد من مواد دالة على الآلهة لكي تطهر هذا الإنسان وذاك المكان من الشرور والأرواح الشريرة.

هذا الأخير **–التطهير–** الذي يتم بعدة طرق منها، أهمها: **إحراق البخور** و**سكب السوائل كالماء والزيت...**

❖ إحراق البخور:

الاعتقاد السائد بأن مادة البخور تقوم بطرد الأرواح الشريرة، لأن مادة البخور عندما تملأ المكان فإنها تحاصر هذه الأرواح وتجعلها تخرج من الأبواب والشبابيك، خصوصا أن البخور يشبه الأشباح التي كان يعتقد أنها شكل الأرواح الشريرة.

ويقام في المعابد في بعض المجتمعات، **مذبح بخور،** وهو دكة عالية يوضع عليها ما يشبه الموقد، وفي هذه الموقد تطرح مادة البخور **كطقس** يومي أو مرافقة **لطقوس أخرى.**

❖ سكب السوائل:

[1]– سيد القمني: **مرجع سبق ذكره،** ص122.

من السوائل التي كانت تسكب لطرد الأرواح نجد **الماء والزيت** بشكل خاص. إذ كان السائد في الحضارة السومرية قديما سكب الزيت يتم عند الزواج حيث يسكب على رأس العروس، وربما كان يصاحب ذلك نوع من الاغتسال، كما كان يجري عند تنصيب أو تتويج الملك سكب الزيت والمسح به، وكان هناك إناء خاص يسكب الماء المقدس.[1]

3-5-2- الطقوس بين الدين والسحر:

إن **الطقوس** كما أشرنا إلى ذلك سابقا، هي الشعائر والأعمال الدينية التي تشكل الجانب العملي من العقائد واللاهوت. وتعبر عن بعض جوانب الميثولوجيا وتكسبها صفة الديمومة والاتصال مع اللاهوت.

كما أنها شكلت السبيل الأبسط والأوضح **للأديان** التي سادت عصور ما قبل التاريخ، وكلما توغلنا في القدم أصبحت **الطقوس** بأشد بساطة.. وأصبح الدين **طقسيا** أكثر من أن يكون **لاهوتيا** أو **ميثولوجيا**.

كما يمكننا أن نتلمس **الطقوس** وهي تتضح بشدة في **السحر** الذي هو دين بدائي أكثر مما هو مرحلة متعارضة مع الدين، والسحر هو مثال نموذجي لسيادة **الطقس** في النظام الديني على حساب اللاهوت والأسطورة.

فمن المعروف في وجود فئة من الناس، يتخصصون في القيام **بالطقوس السحرية**، ألا وهم: **السحرة**. هؤلاء يمارسون جملة من الممارسات **الطقوسية**، سواء كان ذلك عن خبرة واختصاص، أو من خلال الاستعانة بوصفات الطب السحري.[2] إذ يعتقد في قدرتهم على التأثير في الأشياء بطريقة مختلفة عن النشاط العادي للأفراد الآخرين.[3]

---

[1]- خزعل الماجدي: **مرجع سبق ذكره**، ص315-316.

[2]- Marcel Mauss: **Sociologie et anthropologie**, **Op**, **Cit**, P19.

[3]- Jean Cazeneuve: **Op**, **Cit**, P148.

ومن الأمثلة التي تجسد ارتباط الطقوس بالجانب الديني والسحري، ما اعتاد **السومريون** القيام به قديما. ممثلا في **طقوس الاستسقاء**. إذ تبين ذلك إحدى النقوش الخزفية التي تم العثور عليها، حيث كانت تقوم بهذا **الطقس** أربعة نساء يتقابلن في مواقع كأنها الجهات الأربع للكون، ويقمن بنثر شعورهن إلى هذه الجهات فيتحرك الهواء في منطقة رقصهن. وتقوم فكرة هذا **الطقس**، على أن الهواء إذا تحرك في هذه المنطقة من العالم، فانه سيتحرك في العالم كله ويجلب الغيوم التي تجلب معها المطر. هذا **الطقس** لا ينطلق من عقيدة دينية مركبة بقدر اعتماده على الاعتقاد الذي ساد آنذاك ذو الصلة **بالعقيدة النيولثية بالإلهة الأم**، والتي هي تستطيع من دون الرجل، أن تقوم بهذا **الطقس**.

ولم يكن الأمر بحاجة إلى ميثولوجيا مركبة فحضور **الإلهة الأم ممثلة بالساحرة وبالعقارب الثمانية التي تؤطر الطبق الخزفي، يشير إلى الإلهة الأم وينتج عن حركة الساحرات الأربع شكل الصليب المعقوف الذي كان يرمز به الإنسان للخصب.**

وعليه، يمكن القول، أن السحر هو **طقس** أولا مع وشاح عقائدي وميثولوجي بسيط. كما أن السحر يتخفى في نسيج الدين، من خلال **الطقوس** بشكل خاص. ولا نلمحه بوضوح إلا في **الطقوس السرية** التي تحكي بوضوح عن السحر والتنجيم.

إضافة إلى أنه متواجد بشكل أو بآخر في **الطقوس الدينية اليومية** و**الدورية**، بما أن المتعبد يمارسها بإيمان وصدق.

وتجدر الإشارة إلى أن **الطقوس** تتعقد بوجود السحر وكذا كلما كانت الأساطير مركبة معقدة وغنية.. وتهبط **الطقوس** نحو البساطة، كلما مالت الأساطير إلى التوحيد والتفريد والتجريد.[1]

3-5-3- الطقوس والسحر وعلاقتها بالفن:

إن الفن نشأ نشأة دينية من خلال **الطقوس** و**الشعائر التعبدية القديمة**. إذ تذكر أغلب الدراسات، أن الفن، عند نشأته، كان ضربا من السحر، والممارسة الطقوسية الكلامية التي تستهدف

---

[1]- خزعل الماجدي: **مرجع سبق ذكره**، ص309-310.

أغراضا سحرية –**اجتماعية واقتصادية**– مباشرة، ونادرا ما تستهدف أغراضا جمالية لأن: « **الغرض من النظرة السحرية ومن النظرة الفنية كان واحدا في الحياة البدائية.**»[1]

إذن، كانت **الطقوس** والمعتقدات مهدا للفنون والثقافات. فقد رافق **الشعر** و**الغناء**، و**الرقص** و**التمثيل**، دوما **المراسيم الدينية** و**الاحتفالات الفلكلورية**. ومع إدراك الإنسان لفكرة الحياة والموت، نشأت العمارة في المقابر والهياكل، وانتشرت الرسوم والمنحوتات رموزا تجسد قوة غيبية لا تدركها الحواس.

وعليه، فقدكانت الحرف والصناعات والزخارف والفنون الشعبية جزءا هاما من **الطقوس** أو العبادات التي كان لها مظهر سحري منذ فجر التاريخ، حيث كان الفنان ينتج فنه ليدعم عقيدته أو ليؤثر على القوى الخارجية فيجعلها صالحة له، محققة لأمانيه، موطدة لأقدامه في الطبيعة التي يعيش فيها. وقلما نجد فنا من هذه الفنون بعيدا عن الأغراض السحرية.

بهذا المعنى، فان **الطقوس** تشكل أول التمظهرات والممارسات التي جسدت مختلف الأشكال أو التعبيرات الفنية. بمعنى آخر، ارتبطت نشأة الفنون المختلفة **بالجانب الديني الطقسي المقدس ذو الطابع السحري**. فالفنون التي تمظهرت في بدايتها من خلال **الطقوس**، كانت لغرض سحري أولا قبل أن تكون لغرض جمالي.

3–5–4– الطقوس والمعتقد:

يعتبر **المعتقد** أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الانفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني. إذ يتكون المعتقد، بعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس، ثم يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي، وموضعه القدسي هناك.

---

[1]– عبد المنعم تليمة: **مقدمة في نظرية الأدب**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العودة، 1983، ص32.

إذن، المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها. في ذات السياق، فمن حيث كون المعتقدات الشعبية تتغلغل في جوانب الحياة الشعبية، المادي منها والروحي، فالمعتقدات هي المحرك وراء **كل الطقوس** و**الممارسات الاجتماعية** التي يقوم بها الفرد سواء أكان منفردا، أم مع جماعة.

من جهته، يرى **دور كايم**[1] ضرورة وضع معايير للتمييز بين ما هو مقدس، وما هو دنيوي، في معتقدات الجماعة وممارساتها، وبين المجردات والغيبيات، وأنه يجب العزل الدائم بينهما ومنع اختلاطهما، ومع ذلك فإن العبور بين العالمين مستطاع وممكن، ويتم ذلك بنوع من **الطقوس** التي تسمى في الأنثروبولوجيا **طقوس العبور** أو **الطقوس الإدخالية**، والتي يمتزج فيها المقدس بالدنيوي.[2] كما تعكس مصدر هذه المعتقدات حقائق أزلية لا يجوز مناقشتها. وإذا كان لابد من تصور بداية ما، فان هذه البداية توضع في الأزمنة الأسطورية السابقة لظهور الإنسان، أو الأزمنة القدسية التي رافقت ظهور الجماعات البشرية الأولى.

وفيما يخص الدوافع أو الأسباب التي تجعل من المعتقد شأن جمعي، أنه من الغير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتما مع ما يبادر به الآخرون.

إضافة إلى أن دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به وإلا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه. من هنا، يتضح لماذا يسعى مؤسسو الأديان وأصحاب الفلسفات الكبرى إلى التبشير بأفكارهم بين الناس وحثهم على اعتناقهم، ذلك أنهم يجدون في هذا السعي ضمانتهم الوحيدة لحياة معتقداتهم واستمرارها.

كما أن المعتقدات تختمر وتتشكل بصعوبة مبالغ فيها، أو مخففة، يلعب الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعا خاصا، وهي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية، موجودة في كل مكان، سواء عند الريفيين

---

[1]– فراس السواح: **دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–، مرجع سبق ذكره**، ص26.

[2]– فراس السواح: **الأسطورة والمعنى، مرجع سبق ذكره**، ص146.

أو الحضر، عند غير المثقفين، كما عند الذين بلغوا مراتب عالية من العلم والثقافة وصاروا يخضعون في حياتهم وفكرهم للأسلوب العلمي.[1]

من جهة أخرى، فان المعتقدات باعتبارها حالة ذهنية، ومجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات، لا تكفي لأن تكون أساسا مكينا لديانة كبرى، إذ تحتاج إلى **نظام طقسي** من شأنها إحداث رابطة، وفتح قنوات اتصال دائمة مع العالم المقدس. وبذلك تنتقل من التأمل إلى الحركة، ومن التفكير في العوالم المقدسة إلى اتخاذ مواقف عملية منها.

في هذا السياق، نتلمس وجود صلة قوية بين **الطقس** و**المعتقد** و**طبيعة الأرض** التي توحي بكثير من المعتقدات حيث يتناسب المعتقد على الدوام مع طبيعة الأرض، والبيئة الجغرافية والتاريخية. ومنه خصوصية كل بيئة **بنسقها المعتقدي** و**الأسطوري** و**الطقسي**، وان تشاركت في جوانب منه مع بيئات أخرى.

ومن هنا، يتضح ضرورة أن يدعم المعتقد بحالة **الفعل الطقسي** حتى لا تبقى العوالم المقدسة مجرد صورا ذهنية باردة تعيش في عقول أتباعها لا في قلوبهم. بمعنى آخر، حمايتها وصيانتها من التلاشي و الزوال.

مثلا: **نجد في الثكنات العسكرية، ممارسة يومية هي أقرب إلى الطقس الديني بشكلها ومضمونها، إذ كل من مارس أو شاهد في القطعات العسكرية المشهد المتعلق بتحية العلم الصباحية والمسائية، أين يرفع العلم بحضور جميع أفراد القطعة صباحا، وينزل مساءا، يدرك المعاني الكبيرة المتعلقة بفكرة الوطن التي تنمو في النفوس من جراء القيام بهذا الطقس الدنيوي اليومي.**

أيضا يتضح أن **الأنظمة القومية الفاشية كالنازية مثلا قد عمدت إلى تصميم عدد متنوع من الطقوس لفئات الشبيبة النازية، من ألبسة وشارات مميزة لكل فصيل، ورفع اليد بالتحية المعروفة، إلى الأناشيد الحماسية تنشد –ألمانيا فوق الجميع– إلى موسيقى "فاغنر" تعزف في**

[1]– محمد الجوهري: **الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية**، الطبعة الثالثة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993، ص50.

المناسبات وقد ألبست ثوبا قوميا عصريا، إلى احتفالات المشاعل الليلية وما إليها. كل هذه المظاهر الاحتفالية الجمعية ذات التصميم المتقن لطقوس يومية لها صفة الهوس الديني، تمت الإفادة منها أكثر من طريق التبشير النظير الساذج في نشر الإيديولوجية النازية.

إذن، **الطقس** و**المعتقد** يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضا، **فالطقس** على الرغم من أنه يأتي كناتج لمعتقد معين يعمل على خدمته، إلا أن **الطقس** نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد. وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقدهم.[1]

وتجدر الإشارة، إلى أنه ومهما اختلفت أنواع هذه **المعتقدات** و**الطقوس**،[2] فهي تعود إلى أصول ذات بنى رمزية تعاكسية مبنية على مزيج من تفاعلات قوى الخصب والعطاء من جهة، وقوى الجدب والمنع من جهة ثانية، وهي في كل هذه الأحوال تنبع من اتجاهين متعاكسين يؤدي كل منهما وظيفة معينة. إذ يرمز الاتجاه الأول إلى كل ما هو خير، مقدس، متاح، في حين يرمز الاتجاه الثاني إلى كل ما هو شر، مدنس، محظور.

وهذا التقسيم في غالب الأحيان، لا ينبع من سلطان ديني أو أخلاقي بإمكانه تعليل الأسباب والنتائج المترتبة عنها، بقدر ما ينبع من ذاته ولذاته، ولذا نجده يفتقر إلى التعليل ولا يعرف له مصدر.

من هنا، تكمن فاعلية المعتقد وقوته التي تجعله يشمل العديد من المجالات الروحية والنفسية، ويتقلد مقام الصدارة في حياة الشعوب والأفراد. فهو ينتقل من جيل إلى آخر عبر قنوات الممارسة و**الفعل الطقوسي** دون أن يتخلى عن سمته الرمزية التي تربطه بعوالم التحريم والتقديس.

---

[1]– فراس السواح: **دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–، مرجع سبق ذكره**، ص53-54.

[2]– فراس السواح: **الأسطورة والمعنى، مرجع سبق ذكره**، ص130-131.

3-5-5- الطقوس والأسطورة:

إن الأسطورة من المفاهيم التي أخذت من اهتمام الكثير من الباحثين، من مختلف الفروع المعرفية الاجتماعية والإنسانية، ولطالما أثير الجدل بخصوص ماهيتها، نشأتها، وكذا علاقتها **بالطقوس**. لذا فرضت الضرورة العلمية، التفصيل نوع ما في هذا المفهوم، قبل الحديث عن علاقته **بالطقوس**.

يسود الاعتقاد السائد عند عامة الناس أن الأساطير ليست سوى **"حواديت"** تروى حول المدفأة في ليالي الشتاء الباردة، لا هدف من ورائها سوى التسلية والمتعة وقطع الوقت ... إذ يأخذون الأساطير على أنها خرافة، ليس فيها من الواقع أو الأهداف شيء سوى ما تضم من خيالات غريبة شاردة لا تصلح لغير الأطفال. بيد أن الحقيقة غير ذلك، إذ تفرض نفسها كأحد العمد الخالدة التي قامت عليها أركان الأدب العالمي، وهي تشكل الجذور التي تفرعت منها هذه الألوان المتباينة من الآداب والفنون. فقد رافقت الأسطورة الإنسان منذ نشأته وما تزال ترافقه.[1]

في هذا الإطار، تنبع أهمية الأسطورة في أنها تمثل عقائد أصحابها ومثلهم وعاداتهم، وتتضح نظرتهم وفلسفتهم في الحياة. وهي تعطي فكرة كاملة عن الروح المتأصل في هذه البلاد التي اتحدت في صراعها العنيف من أجل الحرية، والخير، والسلام.

وما من أمة ارتفع شأنها أو هان، إلا ولها أساطيرها، وهي في كل ألوانها **-سواء كانت إلهية أو بطولية أو غرامية أو خلقية أو فكاهية-** إنما تمثل جزءا ضخما من التراث القومي الذي يتلقاه الناس جيلا بعد جيل، ويمتزج بنفوسهم حتى يصبح جانبا حيويا في تكوينهم وحيواتهم.[2]

من جهته، يدور الحديث عند **ستروس** عن إمكانية موت الأسطورة في المكان وليس في الزمان. إذ أن الأساطير تتحول، وهذه التحولات التي تتم من قراءة إلى أخرى في الأسطورة الواحدة، ومن أسطورة إلى أخرى، وكذا من مجتمع إلى آخر بالنسبة للأساطير نفسها أو لأساطير مختلفة، تؤثر

---

[1]- سليمان مظهر: **أساطير من الشرق**، الطبعة الأولى، القاهرة-بيروت: دار الشروق، 2000، ص5.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أحيانا في أساس الأسطورة وتارة في رمزها، وطورا في رسالتها، وإنما مع استمرار وجودها بصفتها تلك، وبذلك تحترم هذه التحولات نوعا من مبدأ حفظ المادة الأسطورية، بحيث يمكن دائما أن تنشأ من كل أسطورة عند حدوده أسطورة أخرى.[1]

من جانب آخر، يستشهد **ميرتشيا إلياده** في بيان طبيعة الأسطورة، وإبراز وظيفتها، عند المجتمعات البدائية، **ببرونسيلان مالينوفسكي** الذي يذكر في هذا الصدد:

« حينما نعتبر الأسطورة، بما تحمل من عناصر زاخرة بالحياة لا نراها تقدم تفسيرا يروي الفضول العلمي (العقل والمنطق)، بل نجد فيها قصة تبعث الحياة في واقع أصلي. إنها تلبي حاجة دينية عميقة، وتستجيب إلى طموحات أخلاقية، وفيها دعوة إلى التقيد بالتزامات، والى الامتثال إلى أوامر من المستوى الاجتماعي، بل وفيها تعليمات خاصة بالحياة العملية.»

إذن، كان للأسطورة وظيفة أساسية وهامة في الحضارات البدائية، إنها تعبر عن المعتقدات والشرائع، وتبرز شأنها، تصون المبادئ الأخلاقية وتفرض العمل بها، تكفل فعالية **الاحتفالات الطقسية**، وتقدم القواعد العملية، المتصلة بشؤون الحياة اليومية.

كل ما تنقله الأسطورة، هو في نظر السكان الأصليين، تعبير عن واقع أصلي قديم، يحمل معنى أوسع، وأغنى من المعنى الذي يحمله الواقع الراهن. إنه المعنى الذي يحدد الحياة المباشرة للإنسانية، ويحكم فعاليتها ومصائرها.

إن المعرفة التي يملكها، البدائي في زماننا، عن ذلك الواقع، تكشف له معنى **الطقوس**، ودلالة المهام ذات المستوى الأخلاقي الموكولة إليه، كما تبين له، في الوقت ذاته، الكيفية التي يتوجب إنجازها بها.[2]

ليتضح بذلك أن الأسطورة هي الوعاء الذي تفاعل فيه السحر بالدين، والشعر بالطقوس، والأحلام بالأوهام.

---

[1]– كلود ليفي ستروس: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة: مصطفى صالح، الجزء الثاني، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1983، ص367.

[2]– ميرتشيا إلياده: **ملامح من الأسطورة**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995، ص27-30.

مما سبق ذكره حول **الأسطورة**، يمكن أن نتبين العلاقة التي تربطها **بالطقوس**، هذا الاتجاه الذي أسسه، رائد الأنثروبولوجيا الحديثة "**السير جيمس فريزر**". ورغم النقد الذي يوجهه إليه علماء الأنثروبولوجيا المعاصرون، بعد مرور **80 عاما** تقريبا على ظهور كتابه الفريد: "**الغصن الذهبي**" فان تأثيره لا زال ماثلا.

يقول **فريزر** وأصحاب هذا الاتجاه ممن تأثروا به، بأن **الأسطورة** قد استمدت من **الطقوس**. فبعد مرور زمن طويل على ممارسة **طقس** معين، وفقدان الاتصال مع الأجيال التي أسسته، يبدو **الطقس** خاليا من المعنى ومن السبب والغاية، وتخلق الحاجة لإعطاء تفسير له وتبرير. وهنا تأتي الأسطورة لإعطاء تبرير **لطقس** معين مبجل قديم، لا يريد أصحابه نبذه أو التخلي عنه.[1]

ومن حيث الجانب الديني، إن **الطقس** هو جسر بين المتعبد وقوى قدسية معينة، وكلما كانت هذه القوى شخصيات محددة وخصائص وسيرة حياة ترسمها الأساطير، كلما ازداد **الطقس** غنى وتعقيدا. وعلى العكس من ذلك، فان **الطقس** يميل نحو البساطة كلما مال المعتقد إلى التجريد وافتقر إلى الأساطير.

بمعنى آخر، هناك **طقوس الدين الفقير بالميثولوجيا**، والتي نعني بها **الطقوس البسيطة**، وأخرى تكون **طقوس معقدة** ترتبط **بطقوس الدين الغني بالميثولوجيا**.

[1]– فراس السواح: **مغامرة العقل الأولى–دراسة في الأسطورة، سوريا، بلاد الرافدين**–، الطبعة الحادية عشرة، دمشق: دار علاء الدين، 1996، ص14-15.

أمثلة:

* **طقوس بسيطة:** مثل تلك **الممارسات الطقسية** التي كانت تقام في **الديانة الآتونية**، التي يمثل معتقدها نموذجا معبرا عن المعتقد التجريدي الذي لا يستعين بالأساطير، إذ يرى بعض الباحثين، أن **الطقوس** الموجودة في تلك الديانة، كانت غاية في البساطة، إذ تتألف من تقدمات الثمار والأزهار **للإله أتون**، مصحوبة بأناشيد وموسيقى عذبة.

أيضا من **الطقوس البسيطة** التي تقوم على معتقد خلو تماما من الأساطير، نذكر **طقوس السحر**. إذ يرى **جيمس فريزر** في هذا الصدد، أن السحر لا يقوم على أي معتقد بل على جملة من المبادئ الشبيهة بمبادئ العلم الحديث، حيث تخضع الطبيعة لجملة من القوانين، وتتصل أحداثها من خلال نظام حتمي للسبب والنتيجة يمكن التنبؤ به بدقة، وما على الساحر هنا إلا أن يكتشف هذه العلائق، ويعمل على توجيهها لغاياته دون الاستعانة بقوى ما ورائية من أي نوع.[1] إذن، البساطة في **الطقس** لا يعني السذاجة والبدائية، بل نقيض للمعقد والمركب.

فمثلا: **طقوس** إنزال المطر التي عرفت في الثقافات التقليدية المعاصرة، التي يؤديها ساحر القبيلة، تقوم في بعضها على تقليد هطول المطر، وذلك برش الماء و إحداث أصوات تشبه الرعد وفق حركات معينة مدروسة وباستخدام أدوات خاصة، ومن المفترض عند ذلك أن تستجيب الطبيعة بإرسال المطر.

و في أماكن متفرقة من العالم اليوم هناك **طقس سحري** للغرض نفسه، يقوم على تقليد صوت المطر عن طريق هز أداة إيقاعية قوامها نبتة قرع من النوع المنتفخ الرأس والمستدق الطرف، وذلك بعد تجفيفها تحت الشمس حتى يفرغ داخلها، وتتحرك بذورها بحرية لإحداث الصوت المطلوب.

---

[1]– فراس السواح: **دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–، مرجع سبق ذكره**، ص61.

إن مقارنة مثل هذا **الطقس السحري بطقوس الخصب** في الديانات ذات المعتقدات والأساطير الغنية والمركبة، تدرك بساطة الفكرة الكامنة وراء **الطقس السحري**، فالساحر هنا لا يقرب الذبائح إلى الإلهة العليا، ولا يصلي لها ولا يقود **دراما طقسية معقدة** لإحلال **الخصب**، وإنما يقوم بالتأثير على مظاهر الطبيعة من خلال تلك القوة الغفلة التي تسري في كل شيء، والتي من شأنها تحويل الإجراء **الطقسي** إذ يجري في هذا الجانب إلى فعل حقيقي يتم في الجانب الآخر.[1]

* **طقوس معقدة**: مثل: **طقوس عبادات الخصب** في ثقافات المشرق العربي القديم، في عبادة الإله **تموز الرافدي**، تستند إلى ميثولوجيا كثيرة الغنى والتعقيد، كانت تقام على مدار السنة في بلاد سومر لترافق دورة حياته السنوية كما رسمتها الأسطورة. وبشكل خاص، كان عباد تموز يحتفلون بثلاثة أعياد **طقسية** رئيسية تؤشر لثلاثة مراحل في حياة الإله.[2]

وبالرغم من ارتباط **الطقس** بالأسطورة، فإننا نجد أن كلا منهما يقوم بمعزل عن الآخر، فهناك **طقوس** تمارس دون مرجعية ميثولوجية، وهناك أساطير دون **طقوس**، لكن هذا لا ينفي وجود أساطير نشأت من أنواع من **الطقوس**، ووجود **طقوس** نشأت عن أساطير.

خلاصة القول، يتم تسجيل تداخل بين **الدين** و**الأدب** و**الأسطورة** و**الطقوس**. وتعد الأفكار الأساسية التي طرحها العقل البشري في بدايات المجتمعات البشرية عن الألوهية والحياة والموت، الخلود والفناء والبعث والحساب، الشر والخير والعوالم العلوية والسفلية، التي عرفت بداياتها خاصة في منطقة الشرق الأدنى القديم، ما شكلت اللبنات الأولى للفكر البشري والأسطوري، إذ تعد على سبيل المثال أقدم ملحمة في العالم ما تم اكتشافه من قبل العلماء الممثل في **ملحمة "جلجامش" الرافدية**.[3]

---

[1]– فراس السواح: **دين الإنسان –بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني–، مرجع سبق ذكره**، ص62-63.

[2]– المرجع نفسه، ص60.

[3]– كارم محمود عزيز: **أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم**، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة، 1999، ص8.

3-5-6- الطقوس والعادة:

العادة ظاهرة أساسية من ظواهر الحياة الاجتماعية الإنسانية، وهي حقيقة أصيلة من حقائق الوجود الاجتماعي. نصادفها في كل مجتمع، تؤدي الكثير من الوظائف الاجتماعية الهامة، عند الشعوب البدائية، كما عند الشعوب المتقدمة، عند الشعوب في حالة الاستقرار، وفي حالات الانتقال والاضطراب والتحول.

وهي موجودة في المجتمعات التقليدية التي يتمتع فيها التراث بقوة قاهرة وإرادة مطلقة، كما أنها استطاعت أن تحافظ على كيانها ووجودها في ظل مجتمعاتنا الحديثة المتطورة، وابتكرت لذلك عديدا من الأشكال والصور الجديدة التي تناسب العصر. لذلك فمن الخطأ الكبير الاعتقاد بأننا لا يمكن أن نلتمس العادات الشعبية أو العادات الاجتماعية إلا في التقاليد العتيقة المتوارثة فحسب. كما أنه من العبث الاقتصار عند محاولة تفسيرها على إرجاعها إلى صورها القديمة وأصولها الغابرة.

فالعادات ظاهرة تاريخية ومعاصرة في نفس الوقت.

كما أنها قد تبدو لنا خالية من المعنى، ولكن من الخطأ التماس معناها في صورتها الأصلية والقديمة فقط. فهي تتعرض لعملية تغير دائم يتجدد بتجدد الحياة الاجتماعية واستمرارها، وهي في كل طور من أطوار حياة المجتمع تؤدي وظيفة وتشبع حاجات ملحة. ومن البديهي أنها في أدائها لهذه الوظيفة في مجتمع معين **-محدود بزمان معين ومكان معين-** ترتبط بظروف هذا المجتمع وواقعه.[1]

لنخلص إلى القول، بأن العادات تشكل طرق معينة للسلوك في مواقف محددة لا تواجه برد فعل سلبي من الجماعة. فكل فرد يمكن أن تكون له عادات مثل: **الاستيقاظ مبكرا، القيام بألعاب رياضية،**

[1]- علياء شكري: **الدراسة العلمية لعادات الطعام وآداب المائدة -دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي-**، الجزء الرابع، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الفنية للطباعة والنشر، 1993، ص37-38.

الذهاب إلى مقهى معين، نمط معين من الثياب وما إلى ذلك. ويمكن أن تكون هناك عادات مقبولة من الجماعة ككل أو من الجماعات الثانوية على حده أو بعض الجماعات الأولية على حده.

وعليه، تتمثل العادة الاجتماعية في ذلك السلوك المتكرر الذي يكتسب اجتماعيا ويتعلم اجتماعيا ويمارس اجتماعيا ويتوارث اجتماعيا.[1]

في هذا السياق، نجد أن العادات التي تنشأ على أساس الخبرات يمكن أن تتحول إلى تقاليد لها احترامها وقدسيتها، ويمكن أن تكون بعض العادات هي بقايا **طقوس** واحتفالات تاريخية عريقة أو بقايا لوظائف مهنية قديمة وما شابه ذلك.

3-5-7- الطقوس والطوطمية:

أصل كلمة **الطوطمية** من **هنود أمريكا**، ظهرت في اللغة الانجليزية سنة **1791** على يد **الأستاذ يل انج J.Lang**، ويراد بها كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة، ويعتقد كل فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوطمه، والذي قد يكون حيوانا أو نباتا. وهم يعتقدون أنه يحمي صاحبه ويبعث إليه الأحلام اللذيذة، وصاحبه يحترمه ويقدسه، فإذا كان حيوانا فلا يقدم على قتله، أو نباتا فلا يقطعه ولا يأكله إلا في الأزمة الشديدة.[2]

في هذا السياق، العشيرة البدائية وهم يحتمون وراء الذكر الأب القوي، من أحد ضواري الصحراء، أو من نازلة طبيعية قاسية، فيموت أمام أعين الجميع وهم شهود على مجد عمله وقدس فدائيته، فيرفعونه بعد موته إلى رتبة الألوهية الغيبية.

---

[1]- فوزية دياب: **القيم والعادات الاجتماعية -بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية-**، الطبعة الثانية، بيروت: النهضة العربية، 1980، ص107.

[2]- محمد عبد المعيد خان: **الأساطير والخرافات عند العرب -سلسلة العلوم الاجتماعية-**، الطبعة الثالثة، لبنان، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص64.

ونتيجة لذلك، فقد تمثل البدائيون السلف الراحل في طواطم أنفع الحيوانات، وما أنفع الخروف والتيس للراعي، ذاك الطوطم الذي يحظى بالإكرام والتبجيل، حتى موعد ذكرى استشهاده، فكان أن اجتمع الأبناء حول جسده المذبوح في خروفه الطوطمي، الذي يمثله، تذكرة لهم بآلام استشهاده ثم يأكلونه ليحتووه في البطون والحنايا والحشايا، ويستمدون من جسده القدسي مددا وقوة، ويحيونه داخل أنفسهم وأرواحهم.

من جهة أخرى، نتصادف ومصطلح "**المانا**" "**Mana**" الذي يشير إلى الاعتقاد بأن كل الأشياء التي يسكنها **المانا "القوى ما فوق الطبيعية**"، لها القدرة على انجاز أشياء يعجز عن القيام بها الأفراد العاديون وهي تبارك أمورهم وتحقق غاياتهم.

هذه الأشياء قابلة للمس، على عكس ما نجده في "**التابو**" الذي إن تعلق الأمر بحيوان، أو نبات، أو شخص، أو حتى مكان فهي محرمة اللمس للاعتقاد بأنها تحوي قوى مسببة للضرر.[1]

بعد الخوض في الجزء التعريفي الخاص **بالطقوس**، من حيث مفهومه وظائفه وأهم خصائصه، وكذا علاقته بمختلف المفاهيم المرتبطة به. رأينا من الضروري، التعريج بإيجاز وبوجه عام على الممارسات الطقوسية المعروفة ضمن المجتمع القروي الريفي، وكذا أهم المعتقدات الشعبية الشائعة ضمن هذا الأخير.

وقد آتى التركيز على المجتمع القروي الريفي، كما سبق وأن أشرنا، من منطلق تشبثه الكبير بالعادات والتقاليد. فالثقافة الريفية من النوع المقدس البطيء التغيير المرتبط بعقائد الناس وتقاليدهم.[2] إضافة إلى أن محور الدراسة التطبيقية، مرتبط بتلك **الطقوس** الشائعة ضمن المجتمع القروي الريفي القبائلي.

---

[1]– ناجية جغلال: **تأثير معتقد العين في الواقع المعاش**، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية، قسم علم الاجتماع، 2004-2005، ص30.

[2]– فؤاد أحمد علي: **مرجع سبق ذكره**، ص53.

3-6- الطقوس الاحتفالية في المجتمع القروي الريفي:

درجت القرية على الاحتفال بالأعياد المتنوعة، في مناسبات عدة، توزعت على فصول السنة الأربعة، منها ما هو ديني موروث، ومنها ما هو علماني يسجل تبدلا في هذه الفصول، أو في النشاطات الزراعية والوطنية والسياسية والاجتماعية.

وكان القروي يغتنم هذه المناسبات لممارسة هواياته المفضلة، وتنظيم احتفالات تقليدية ورثها عن الأجيال السابقة، منها ما يفهم مغزاه، ومنها ما يردده كالببغاء. وإذا أمعنا النظر في طريقة الاحتفال بهذه الأعياد، وأعدناها لواقعها التاريخي، لوجدنا لها جذورا متأصلة في التراث الوطني أو الريفي أو الاجتماعي.

وللعيد مغزى خاص في القرية، فهو يعني التعطيل عن العمل، والاستراحة في المنزل، والقيام بنشاطات اجتماعية عائلية، ميزت الجبل بصفات المحبة والصداقة، وممارسة بعض الهوايات الخاصة والمميزة لكل عيد. وهكذا ينسجم القرويون في حفلات الرقص الفولكلوري، والغناء البلدي، والسباحة في الأنهار، وممارسة هوايات سباق الخيل و الحمير. كما يغتنم الباعة المتجولون مناسبات الأعياد، للانتشار بين جموع الحاضرين، وعرض منتجاتهم المتنوعة، مما يخلق جوا احتفاليا دافئا، ينتظره الأولاد والشبان والفتيات، بصورة خاصة، قصدا للتسلية والتمتع.

ومن الأعياد ما هو شامل يحتفل به في مختلف المناطق، منظمين نشاطات روتينية، دخلت ضمن تراثهم وأعراف قراهم وتقاليدهم. ومنها ما يقتصر احتفاله على منطقة أو قرية معينة، لتكريم قديس – **ولي صالح**– اعتبرته شفيعها، تقدم له سنويا واجب الخضوع، في احتفال تتخلله **طقوس دنيوية،** وألعاب ومظاهر فرح وتأنق في الملبس والمأكل، وتحضير أطايب الطعام والضيافات، ورفع اليافطات والزينة، وإطلاق النار ابتهاجا، ومختلف ضروب التسلية. وهكذا ينسى الحاضرون سبب الاحتفال الذي يتحول إلى مناسبة اجتماعية بحتة مما يعتبر تحولا في مفهوم العيد.

هذه الاحتفالات الخاصة تختلف نشاطاتها من منطقة لأخرى، وحتى بين قريتين متجاورتين، لكن الثابت في هذا المضمار هو تحول الأعياد والاحتفالات بها إلى مناسبات ومحطات اجتماعية، أصبحت ضرورية في حياة المجتمعات، ومن ثوابتها التي يحتاج الناس إليها، وينتظرونها بفارغ الصبر وشوق عظيم. فهي تضفي جوا خاصا على حياتهم الروتينية، وترسم صفحات في تاريخهم قلما تمحوها الأيام، وغالبا ما يحافظ عليها السلف.

كما عرف وقتنا الحاضر محاولات للعودة إلى الأصول، والتركيز على إعادة نبش عادات محاها الزمن، لإحيائها ضمن أعياد لعبت فيها الفرق الفنية دورا بارزا، مما ساهم في حفظ التراث وإظهاره للعامة بشكل فولكلوري جذاب.[1]

3-6-1- الطقوس تخليد لأحداث مهمة أو أشخاص مهمين في المجتمع القروي الريفي:

تمر في تاريخ القرية العريق أحداث تعتبر مهمة، وأشخاص يملكون من الصفات ما يميزهم عن غيرهم من أبنائها. من هذه الصفات، التفوق في ميدان خاص أو الاختلاف عن الغير، أو تشكيل فئة لها عاداتها وتقاليدها وتصرفاتها، ومفهومها الشخصي للحياة والحرية والصداقة والعمل، والعلاقة مع باقي أفراد المجتمع الريفي.

كما يتناقل أبناء القرية قصصا قديمة وحديثة العهد يجدونها متمايزة عن باقي الأحداث، في مجتمع ضيق وشبه منغلق، عرف بسرعة انتشار الأخبار فيه، وبصعوبة حفظ الأسرار والخصوصيات. فعين القروي ثاقبة، وله من الذكاء الفطري ما ترعرع وهذب في جبال ووديان يملؤها الهواء النقي ورائحة الزعتر والصنوبر.. كل ذلك يؤهله لمراقبة ما يجري في محيطه بفاعلية وانتباه ودقة، ونقله مع بعض التضخيم لجعله أكثر تشويقا للسامعين.[2]

[1]- ريحانا سامي: **مرجع سبق ذكره**، ص83-85.

[2]- المرجع نفسه، ص164-165.

3-6-2- المعتقدات الخرافية في المجتمع القروي الريفي:

الخرافات والمعتقدات وراثية قديمة في تاريخ الشعوب والمجتمعات، تنبع من مفهومها للأمة والدين والدنيا والآخرة، والتأثيرات الطبيعية و الميثولوجية والكونية على حياة الإنسان وعلاقته بغيره، وتأثره بوسطه وبيئته.

واستمدت هذه الخرافات الشعبية قسما من جذورها من الديانات السماوية، ومن الإيمان بالأرواح والملائكة والشياطين وعملائها. وأن العا لم مسكون بأرواح لا حصر لها، منها ما يعمل للخير ومنها ما يهدف للشر والأذى. والنوع الأخير يخاف منه القروي ومن تأثيراته، فيمارس **طقوسا** غريبة، ويتبع تقاليد وأعراف يعتقد أنها تحميه من شره وتقيه الوقوع بحبائله، هذه **الطقوس** التي تدعى **بطقوس دفع الضرر والاحتراس**، والتي أشرنا إليها سابقا.

وليست هذه الخرافات حصرا بالشعب الريفي، بل تعدته إلى المدن الساحلية، والمجتمعات المتطورة، التي عرفت أنواعا عديدة من التبصير وكشف المستقبل، وجلسات تحضير الأرواح والممارسات السحرية. إلا أنها لم تبلغ المدى الذي وصلته في القرية حيث يزيد الإيمان.[1]

3-6-3- أبرز الممارسات الخرافية:

من أهم المعتقدات والممارسات الخرافية نجد:

❖ **معتقد العين:**

يعتبر معتقد صيبة العين من أكثر المعتقدات الخرافية الريفية انتشارا. حيث نجد بأن **الاعتقاد بالعين الشريرة** في شمال إفريقيا قديم جدا، ترجع أصوله إلى البربر القدماء، الاعتقاد بالعين هي آرية وهي من حوض البحر الأبيض المتوسط، وقد كان اعتقادا شائعا ومعروفا عند أقوام قديمة جدا.[2]

---

[1]- ريحانا سامي: **مرجع سبق ذكره**، ص165.

[2]- عبد الجليل الطاهر: **المجتمع الليبي -دراسات اجتماعية و أنثروبولوجية-**، بيروت: المكتبة العصرية صيدا، 1969، ص210.

المتعارف عليه أن أشهر العائنين الرجال ذوو العيون الزرقاء، وأصحاب الأسنان الأمامية الفارقة، والمخنث الذي لم ينبت شعر ذقنه، والأحدب والمشلول. ومن النساء، هزيلة الجسم، شاحبة اللون، ومحدودبة الظهر، والمسترجلة. وقد لا يقصد هؤلاء الإساءة، فهم يصيبون أقرباءهم ومحبيهم وأملاكهم أيضا. أما أكثر من تؤذي العين الشريرة، الأطفال جميلي الوجوه والممتلئين صحة وعافية. أيضا، الصبايا الجميلات وربات البيوت القويات، والرجال الأقوياء والأغنياء، والشبان الناجحين في مدارسهم وأعمالهم، والماشية العائدة من الرعي وقد امتلأت ضروعها حليبا. وتؤذي أيضا الأشجار المثمرة التي كثر إنتاجها ولاسيما الدوالي، والمنازل الجديدة الجميلة.[1]

تختلف الأساليب للوقاية من صيبة العين. فالعائن في القرية معروف من أهلها بسبب حوادث حصلت سابقا بحضوره، فيتخذون أساليب شتى للحماية منه إما بترديد أدعية، منها: **"باسم الله"**، **"ما شاء الله"**. ومنه، قد يؤثر معتقد العين بدرجة كبيرة في إعادة صياغة العلاقات الاجتماعية.

علاوة على هذه الوقاية الإيمانية المباشرة، يعمد أهل الريف إلى استعمال طرق أخرى، منها:

* تحضير تعاويذ وكتب وأحجبة أو ذخيرة من عود الصليب وتعليقها في الثياب الداخلية. إذ غالبا ما يتم اللجوء إلى كلمات أو مكتوبات من مثل: **ما شاء الله، الله يجزي العين**،... كما قد تعلق **شعارات، أو كف فاطمة**...[2]

* تعليق الخرز الأزرق أو الجلاجل والأجراس والشراريب الزرقاء للماشية.

* وضع نضوة حصان، أو خرزة زرقاء كبيرة، أو حذاء صغيرا قديما على السيارات والأشجار ومداخل المنازل.

---

[1]– ريحانا سامي: **مرجع سبق ذكره**، ص165.

[2]– علي زيعور: **التحليل النفسي للذات العربية –أنماطها السلوكية و الأسطورية–**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982، ص141.

* صب رصاصة، بتذويب كمية من الرصاص على النار وصبها في وعاء مليء بالماء فوق رأس المصاب. يقوم بهذا العمل شخص متخصص يقصده أهل القرية طلبا لخدماته. وتتحول كمية من الرصاص فورا إلى شكل مشابه لشكل العائن، فيستحصل أهل المعيون على أحد أشيائه لإحراقه.

* الرقية، وتعتبر أهم ممارسة وقائية لصيبة العين.[1]

❖ التبصير:

درج القرويون أيضا على التسلية **بالتنجيم** و**التبصير** و**معرفة الغيب** وما يخبئه، والنبوءات وتفسير الأحلام وفي بعض المجتمعات على قراءة الطالع في فنجان قهوة. ومن أبرز ممارسي هذه المعتقدات في القرية، بعض من النساء الرحل مغتنمة فرصة غياب الرجال في أعمالهم اليومية، للتقرب من النساء والادعاء بمعرفة المستقبل.

حيث تتنوع أساليبهن من قراءة الكف وضرب الرمل إلى تقليب أحجار وأصداف مختلفة الأحجام، ترمينها في الهواء وتتركنها تتساقط أرضا، مفسرات الأشكال التي تتخذها تفسيرات تخدم مصلحتهن. وتستحصلن مقابل خدماتهن على أموال نقدية، أو كميات من زيت الزيتون من ربة البيت.

❖ الكتيبة أو الخط، والجان، والقرينة، والكبسة:

يعتقد القرويون **بالكتيبة** أو **الخط**، يلتمسها شخص لدى أحد المنجمين أو المتخصصين في هذا النوع من السحر. وهي كتابات شيطانية سحرية وخطوط وآيات غير مفهومة المعنى، يضعها صاحبها في حجاب، هدفها إما إيقاع الأذى بعدو، أو تدعيم أواصر الود والعزام مع حبيب. ومن يتعرض لكتابة يمسي غريب الأطوار، ولإزالة الكتيبة تستلزم كتيبة مضادة.

---

[1]– ريحانا سامي: **مرجع سبق ذكره**، ص166-167.

ويؤمن القروي **بالجان** و**العفاريت** و**الأرواح**، والقرينة التي يسبب مرورها زوبعة غبار، ومن الأساطير المعروفة نجد **الملك سيف بن ذي يزن** و**علي الزيبق**، فقد أعطتهما جنية سبعة من شعراتها، يحرقان إحداها فتسرع إلى مساعدتهما.

كما نعلم أيضا بمقدرة **الملك النبي سليمان عليه السلام الحكيم** الذي منحه الباري موهبة مخاطبة الحيوانات المفترسة وفهمها. ومن العفاريت من يحرس كنوزا دفينة في الكهوف أو القبور أو الخرائب، مرصودة على اسم شخص تفتح أبوابها عند قدومه. قد تتخذ العفاريت شكل حيوانات مفترسة، حيث يتطلب فك رموز هذه الكنوز منجمون مغربيون غالبا ما يجولون في الريف مفتشين عن هذه الأموال.[1]

أما **القرينة**، فدرجت العادة في بعض المجتمعات المشرقية، على الاعتقاد بوجود توأم لكل امرأة، مجسد في روح شريرة عاقر تنتقم من الفتاة المتزوجة حديثا، بجعلها عاقرا أو بخنق طفلها في مهده أو تعريضه للأمراض المستعصية. لذلك كان يعمد البعض إلى تعليق تعاويذ وأحجبة في رقبة الطفل، أو في ثيابه الداخلية، أو بالرقية أو بتبخير الغرفة. كل هذه الخرافات والأوهام امتدت جذورها في التاريخ الريفي، وتأصلت في حضارته وطبعت مفهومه للحياة والموت والدين والدنيا.

أما **الكبسة** فتعني التسبب في إيقاف النمو والضعف ونحافة الجسم ونضوب حليب الأم، إثر مرور شاب ناضج فوق الطفل النائم أو فوق ثيابه، أو دخول امرأة نفساء أو نجسة أو حائض إلى غرفة الطفل. وتقضي معالجة إصابة المكبس بمرور الشخص الذي كبسه فوقه بالاتجاه الآخر، أو باستعمال التعاويذ والأحجبة.[2]

---

[1]- ريحانا سامي: **مرجع سبق ذكره**، ص168-169.

[2]- المرجع نفسه، ص169-170.

الإطار التطبيقي للدراسة

مدخل:

الحياة في القرية غيرها في المدن حيث الهدوء والخضرة والهواء النقي، والمياه الطبيعية الصافية والناس عادة ما يكونون هادئين رزينين، قانعين، يتصفون بالكرم والرجولة والأخلاق والشهامة والغيرة، إضافة إلى احترام العالم والمسن الذي يعتبر واجب مقدس.

كما أن القرية في بلاد القبائل لها عادات وتقاليد تحكمها، ولها كبارها وجماعتها، "**ثاجماعت**"، الذين يلجأ إليهم السكان لحل المسائل التي تعترض مجرى الحياة اليومية، حيث يسدون لهم النصائح والمشورة، ويفصلون في جميع الخصومات التي تنشب من حين لآخر بين أفراد القرية أو مع القرى المجاورة، ويساعد الجماعة "**ثاجماعت**" بعض عقلاء القرية وكبارها، وان استعصت بعض القضايا، فالحكم الفاصل في ذلك يعود للعالم الشرعي الفقيه، تعرض أمامه المسألة فيحكم فيها حكما شرعيا لا جدال فيه ولا نقض، فيرضخ المتخاصمون لحكم الكتاب والسنة أو كما يسميه العامة "**حكم ربي والنبي**".

كما يعكف الناس في القرى على خدمة أراضيهم واستغلالها استغلالا منظما، حتى يتمكنوا من توفير قوتهم وقوت عيالهم، حيث أن طعامهم يعتمد في تكوينه على ما تنتجه الطبيعة والأرض المعطاة. فلا طالما شكل حرث الأرض وفلاحتها ورعي الماشية، بمثابة واجب ديني على الرجال، حتى يكون الإنسان من المؤمنين بالأفعال المقدسة.

وعندما ينتهون من عملهم يجتمعون في بطحاء قرب الجامع يتناولون الحديث ويتبادلون الآراء في شأن من شؤون الساعة، وقد تتحول الجلسة إلى نكت ومزاح وهزل إلى أن يمر جزء من الليل فينصرفون إلى بيوتهم وهكذا.[1]

[1]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص45-46.

من جهة أخرى، يتميز المجتمع القبائلي بأن أغلبيتهم لا يعطون أهمية إدارية لتسجيل أهم المحطات والأحداث في حياتهم المدنية، حتى أنهم لا يعرفون سنهم، بل يكتفون بما يسجل من ملاحظات شيوخ الزوايا في الدفتر الخاص الذي يملكونه والذي يحتوي أو يتضمن تواريخ ميلاد أولادهم.

وعلى الرغم من أن هذه الأحداث الرئيسية من حياتهم المدنية، لا تدون في سجلات عمومية، غير أنها لا تخلو من المظهر الاحتفالي الذي يميزه الفرح والسعادة، والذي يجعل من منطقة القبائل تحتل مكانة هامة وتجعل لها خصوصية تراثية وأصالة وعراقة تعبر عن تمسكها وتشبثها بالعادات والتقاليد.[1]

1- التنظيم القروي في منطقة القبائل:

1-1- دواعي تأسيس بيوت القرى القبائلية في المرتفعات:

أولا: الفرار من تراكم الثلوج على بيوتهم، وذلك لأن الرياح تنسف الثلوج من الأماكن المرتفعة، وتخزنها في المنخفضات ويصل سمكها أحيانا مترا ونصف في الأماكن المنخفضة، بينما تقل في المرتفعات نتيجة هبوب الرياح التي تحملها إلى تلك الأماكن.

ثانيا: لقد كان السكان الأمازيغ -**القبائل**- قديما يعيشون على غزو بعضهم البعض، فتغزو قرية أو عرش مضارب الآخرين مخلفة خسائر مادية من خلال نهب وحرق البيوت، وكذا خسائر بشرية من خلال الضحايا البشرية التي تسقط أثناء هذا الهجوم أو هذا الغزو. لهذا آثروا السكن في المرتفعات لأجل أن يكونوا في مأمن من العدو الذي يغزوهم ويباغتهم غيلة أو عنوة.

[1]- A. Hanoteau, A. Letourneaux: **Op**, **Cit**, P150.

غير أن هذه الظاهرة اختفت من حياتهم العامة بعد دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، وبسط العدل والأمن والاستقرار ونشر الوئام والمحبة في قلوب العباد.[1]

1-2- بيوت القرى القبائلية:

تبنى بيوت القرية أساسا بالحجر المحلي والطين لأنه أرخص شيء يمكن استخدامه، ويتخذ كل فرد لنفسه وعائلته بيوتا من هذا النوع، ولا يزال هذا الطراز من البناء سائدا في معظم قرى القبائل، رغم ميول الناس إلى البناءات العصرية التي تنجز بالإسمنت المسلح. يمتاز هذا النوع من البناء المحلي، أنه لا يكلف كثيرا ويمتاز بالدفء شتاءا والبرودة في الصيف، فضلا عن عدم وجود الرطوبة فيه أصلا.

يباشر صاحب البيت بعد الانتهاء من هيكل البناء، بمساعدة الأسرة وبعض رجال القرية المتطوعين بتغطية السقف بأخشاب توضع متوازية فوق قناطر البيت **القنطاس -أجقو-**، وتكون هذه الأخشاب في صفوف متراصة حتى تقوى على حمل السقف، وبعد الانتهاء من وضع الأخشاب، توضع فوقها أفرشة من أعواد القصب تغطي الأخشاب تغطية تامة، لكي تمنع تساقط الطين الذي يوضع فوقها متبوعا بالقرميد الذي يبدأ من على رأس هرم البيت، فيصفف تصفيفا منسقا، ثم يأتي منحدرا إلى الأسفل بالترتيب، فيعطي للبيت جمالا ورونقا ويوضع فوق القرميد بعض الحجارة لحفظه من هبوب الرياح القوية.

والملاحظ في عملية بناء البيت هو تطوع أفراد القرية ومساعدتهم لصاحب البيت لأجل بنائه، كما سبق وأن أشرنا، هذه المساعدة وروح التعاون والتطوع من الميزات المألوفة في قرى القبائل بصفة عامة، إذ تدعى هذه الأعمال ب"**التويزة**"، "**ثيويزي**"، التي هي شكل من أشكال الأعمال التطوعية التلقائية الجماعية لإنجاح عمل ما للفرد أو للصالح العام، وسلوك تضامني يعرف به أهل القرى والأرياف، تشمل أعمال الحياة عامة مثل: **سقف البيوت، الحصاد، جني الزيتون...الخ**

[1]- عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص23-24.

وأثناء هذا الانهماك في العمل تكون الأسرة المعنية قد أعدت طعام الوليمة، التي تقام في مثل هذه الأمور وغالبا ما يكون **الكسكس** و**اللحم**.

تقوم النساء حتى يصبح البيت جاهزا ببعض الإصلاحات على أرضيته وجدرانه، تملس بالطين المخلوط ببقايا روث الدواب، تبيض جدرانه بالجبس وتزين أركانه برسومات بربرية، وبعد جفاف أرضية البيت تأخذ إحدى النساء حجرا أملس بحجم قبضة اليد يدعى**"ثازمزيت"** تمرره على الأرضية جيئة وذهابا، وهي تنثر قطرات الماء وتنتقل من مكان إلى مكان إلى أن تصير الأرض لماعة ملساء.[1]

1-3- تنظيم القرية في المجتمع الريفي القبائلي:

القرية **"ثدارت"** عبارة عن مجمع سكني لا تقل الصغيرة منها عن **عشرين دارا** والكبيرة فوق **المائة**، وتطل أبعد البيوت فيها على الحقول، وتتكون من بيوت حجرية مبنية بالطين، وسقفها القرميد. تفصل بين ديارها أزقة ضيقة تسع حمولة الدواب، وقد تسكن القرية عشيرتان مختلفتان أو أكثر، لا تربطهما أية صلة من صلات القربى، لكنهم رغم ذلك يندمجون فيما بينهم بحكم الجوار، أو المصاهرة ومع مرور الزمن ينصهرون في قرية واحدة، إذ تجمعهم المصالح والمنافع المشتركة فنجدهم قبائل شتى، كل قبيلة تحمل لقبها واسمها العائلي، فيطلقون اسما على قريتهم. بيد أن هناك إمكانية أن البعض الآخر تجد سكانها ينحدرون من جد واحد، وقد يختلفون في اللقب لكنهم من عشيرة واحدة ويتفرعون إلى أسر وبيوت يتزاوجون فيما بينهم، فيكثر نسلهم ويكونون قرية تدعى باسمهم.[2]

2- البنية الاجتماعية:

سيتم التركيز في فهم وتعريف البنية الاجتماعية للمجتمع القبائلي على مفهومي:

الأسرة، ثاجماعت

[1]- عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص24-26.

[2]- المرجع نفسه، ص23.

❖ **الأسرة:**

يذكر كل من **Hanoteau** و **Letourneux** في كتابهما:

"**La Kabylie et les coutumes Kabyles**"

« رغم أن الفرد يعيش منعزلا عن أقاربه وعائلته، لكنه يبقى مع عائلته عن طريق روابط محددة من التضامن ليكون معهم جسم، إذن يمكن اعتبار العائلة وحدة اجتماعية حقيقية.»

يتضح من هذا القول، أن الأسرة القبائلية يرتبط أعضاءها بمعاني التماسك والاستقرار والتضامن، ما انعكس على طبيعة المجتمع القبائلي ككل خاصة منه القاطن في القرى، حيث تغلب عليه سمات التحفظ والتشبث القوي بالتقاليد والمحافظة عليها، وكذا حرصه الشديد على الانغلاق على نفسه ثقافيا بمنع أي تدخل أجنبي.

في هذا الإطار، يشكل ما يعرف ب"**آخام**" أو "**البيت الكبير**" الوحدة الاجتماعية الصغرى في المجتمع القبائلي، الذي يدل على معاني عديدة أبرزها: **المرأة، الحرمة العائلية، المسكن...الخ** كما تجدر الإشارة إلى أن تركيب الأسرة القبائلية، يميزه تكونها من عائلتين زواجيتين تربطهما علاقة دموية ويعيش أعضاءها في وحدة سكنية ذات إقامة أبوية، أين توجد **الأسرة الزواجية***[1] كوحدة مستقلة عن الممتدة منها، حيث غالبا ما يتولى الجد مهمة وواجب قيادة هذه الأسرة الممتدة.

هذه الأسرة الممتدة المسماة **بالأسرة الأبرسية** يشكل مجموعها ما يسمى ب "**ثخروبث**"، هاته الأخيرة التي تسمى في مجموعها **أذروم** أو **الفاميليا** التي غالبا ما تكون ذات جد مشترك يمثل شخصية خرافية أسطورية مقدسة. **–يوجد لكل ثخروبث Taman أي كفيل بها–**[2]

* **إن الذكر والأنثى بعد أن تكون أدوارهما الاجتماعية ذات طابع فردي تتحول إلى طابع جماعي مباشرة بعد زواجهما وتشكيلهما للأسرة الزواجية.**

[2]– شابحة مداك: **الوظيفة السوسيولوجية للسحر عبر الأسطورة القبائلية –دراسة سوسيولوجية–**، أطروحة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، معهد علم الاجتماع، 1992-1993، ص39-40.

❖ ثاجماعت **-T'ajmath-**:

يقصد بهذا المفهوم ذلك المجلس الذي يتكفل بتسيير شؤون القرية في المجتمع القبائلي، ويتشكل هذا المجلس في الغالب من الكبار في السن الذي يتميزون بالحكمة و رجاحة العقل **"أذرما العقال"** وما يسمى ب **"لامين"**.

وترتكز مهام هذا المجلس الرئيسية على حل المشاكل والقضايا التي قد تنشب بين العائلات مثل: **الطلاق، الزواج،** و**حدود الأراضي**، و**كذا اهتمامه بتنظيم الجنازات والحفلات الدينية ذات الطابع التقليدي**.

وتجدر الإشارة، إلى أن هذا المجلس **ينعقد مرة واحدة كل أسبوعين يوم الجمعة،** كما يعتبر ما يصل إليه من قرارات واجبة التنفيذ، حيث يتعرض العاصي لأوامره إلى نبذه وتهميشه في القرية وعدم مشاركة أهلها لجنازته وقد تصل إلى حد إرغامه على مغادرة القرية.[1]

ومنه يتبين السلطة التي يحظى بها هذا المجلس، والتي سنقدمها بمزيد من التوضيح.

*** قوة وسلطة مجتمع القرية بقيادة "ثاجماعت":**

قد يتعرض أحدهم لارتكاب حماقة أو خطأ يجعله عرضة لحديث الناس في القرية، كأن يمتنع أحد عن رد دين مطالب به أو حق من الحقوق عليه لدى الغير أو تعدى حدود اللياقة والأدب المعمول بهما في القرية، هنا يتدخل مجلس ثاجماعت، حيث يقوم عقلاء القرية باستدعاء المعني لسماع كلامه في القضية المعروضة عليهم مع خصمه، أو لمطالبته بالامتثال للنظام السائد المعمول به في القرية. فان امتثل المعني لأوامر القرية وحكم الجماعة ورضي بما صدر في حقه، فانه يشكر على ذلك، وإن عصى ورفض الإذعان إلى حكم الجماعة، ففي هذا الحال يصدر في حقه حكم معنوي قاس متبوع بحكم مادي رمزي.

---

[1]- المرجع نفسه، ص41.

إذ يقوم أحد العقلاء من الجماعة و يعلن أمام الملأ بأن فلان.. بن فلان.. من قبيلة كذا.. قد أخطأ في حق كذا.. وخرج عن طوع الجماعة فهو إذن معاد لقيم مجتمع القرية ويعتبر منبوذا من أهلها، وليعلم كل سكان القرية أنه من الآن فصاعدا، لا سلام ولا كلام ولا معاملة مع هذا الشخص ولا زيارة لأهل بيته، فمن عمل بعكس ذلك من أهل القرية فعليه غرامة قدرها كذا.. تدفع للجامع، وإن مات لا تقوم القرية بدفنه فيبقى في بيته. أيضا من نتائج ضرب الرافض لأوامر الجماعة عرض الحائط، أن زوجته تبتعد عنها نساء القرية ويتجنبنها ولا يكلمنها عند ورود الماء من العين مثلا فتعود مذمومة مدحورة إلى الدار، وأبناؤه أيضا يتجنبهم أبناء القرية ويبتعدون عنهم، ينعزلون عن اللعب معهم، والرجل لا يلقى عليه السلام ولا يرد عليه.

نتيجة لهذا الحصار المعنوي المضروب على الأسرة، ينتفض الرجل قائما مسرعا إلى الجماعة، حيث يعمد إلى تقبيل رؤوس كبارها ويطلب العفو ويستصفحهم عن ذنبه، ثم يدفع ما عليه للغير إن كان دينا، أو يقدم اعتذارا مع دفع غرامة إلى الجامع إن كان قد أخطأ في حق أحدهم أو تعدى حقوق اللياقة والأدب في مجتمع القرية، فيعود الرجل إلى حظيرة الحياة الطبيعية في القرية وتستمر الحياة.[1]

[1]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص58-60.

III-1- التحليل السيميولوجي لشفرة الحلي في المجتمع القبائلي

-منطقة بني يني نموذجا-

1-1- التحليل الخاص بمستويي التعيين والتضمين عند رولان بارث

1-2- التحليل الخاص بوظائف الاتصال عند رومان جاكبسون

1-3- نتائج التحليل

III-1- التحليل السيميولوجي لشفرة الحلي في المجتمع القبائلي:

-منطقة بني يني نموذجا-

تعد **الحلي القبائلية** كشفرة اجتماعية من وسائل تحديد موقع المرأة القبائلية ضمن جماعتها الاجتماعية، وتتدخل في تصنيفها اجتماعيا، وتشير إلى تراتبيتها في إطار مجتمعها. كما تشكل في الوقت ذاته، رسائل تواصلية بالغة الدلالة، رسائل اعتمدتها الجماعة الاجتماعية، وهو ما يجعلها رسائل مشفرة بالنسبة لسياق اجتماعي وثقافي آخر. ومنه، تشكل **الحلي القبائلية** دلائل هوية تتميز بها المرأة خارج المجموعة وداخلها.

في هذا الإطار، تعتبر منطقة **"بني يني" بالقبائل الكبرى،** من أشهر المناطق في صناعة الحلي الفضية القبائلية. إذ تتميز صناعة الحلي فيها بالبساطة والأصالة، التي تخبرنا عما اعتقده الأسلاف، وما اعتمدته المرأة القبائلية كدعائم اتصالية في تواصلها مع العالم الخارجي الذي قيد حريتها.

1-1- التحليل الخاص بمستويي التعيين والتضمين عند رولان بارث:

Dénotation, Connotation

تقتضي عملية التحليل للأنساق الدلالية حسب مقاربة **رولان بارث،** المرور عبر مستويين في التحليل، **المستوى التعييني** الذي يتمثل في **القراءة التعيينية السطحية،** و**المستوى التضميني** الذي يهتم **بالدلالات والإيحاءات المخفية.**

- **ثافزيمث:**

1- القراءة التعيينية:

مشبك مدور من ناحية الوجه، من الفضة المطلية بالميناء، بمحيط قدره **22 سم.** ويتميز هذا الشكل الدائري المسطح، بأن طلاء الميناء الذي يأتي عليه يكون مقطعا **-القفا-.** تتدلى من

"**الثافزيمث**" **أنواط** عديدة[1] "**Pendeloques**" بشكل **رأس ثعبان**، والمسمى بالأمازيغية "**أقزو بزارم**"، "**ثابو حماسث**" و**بذرة الشمام** "**ايغيس أوفقوس**". هذه الأنواط التي تتدلى تتموقع عند أطراف "**الثافزيمث**". كما نجد أن " **الثافزيمث**" مشغولة في كلا وجهيها.

توجد في مركز هذه الحلية حبة مرجان محاطة بأربعة مسامير مرجانية أخرى، إضافة إلى ثماني حبات فضية تنبعث منها ثماني خطوط أخرى.

2- القراءة التضمينية:

* **الحبة المرجانية الكبيرة المتموقعة في الوسط والمحاطة بالحبات الفضية الثمانية**: رمز للشمس.

* **ثمانية خطوط محددة للفصل بين كل دائرة وأخرى**: هذه الخطوط دليل سيميولوجي يرمز لأشعة الشمس.

* **الأنواط المتدلية**:

- **أنواط إيغس أوفقوس**: رموز لبذور الشمام.
- **أنواط ثابو حماسث**: دلائل سيميولوجية ترمز لحبوب الحمص.[2]
- **أقزو بزارم، رأس ثعبان**: الثعبان هو رمز بعث الموتى والخصوبة.

* **الألوان**: **الأخضر، الأصفر، الأزرق، الأحمر**: حيث نتحصل على كل لون بدمج مواد معينة مع بعضها البعض، كما أن لكل لون رمزيته.

فاللون الأخضر، يرمز للزيتون، إلى الأرض والخصوبة. كما يمثل لون القوة والأمل.[1]

---

* **الأنواط أو ما يسمى بالمعاليق المتدلية والمرتعشة، وهي جمع "نوط".**

[2]- صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص127.

أما **اللون الأصفر**، يرمز للشمس الممثل في الإله "**آمون**"، إذ يعبر عن ضوء الشمس الذي تنبثق منه الحياة. كما يعكس اللون الأصفر مفهوم الرمزية الكونية.[2]

اللون الأزرق، يرمز للسماء، وإلى الحماية والخلود.

في حين أن **اللون الأحمر**، يساعد على إبراز وإخراج الأشكال التي تزين المركز. إذ يرمز إلى لون النار، والدم.

لون الفضة الصافي، لكون معدن الفضة مادة بيضاء، فهو يرمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

* **المسامير المرجانية الخمسة**: والتي ترمز إلى اليد الخامسة التي لها دور وقائي وسحري، حيث يعتقد أنها تدفع العين الشريرة والحاسدة.

حسب اعتقادات أهل المنطقة، فان شكل "**الثافزيمث**" الدائري يرمز لدورة الطبيعة "**خريف، ربيع، صيف**" لكي تكون المرأة سعيدة بأولادها على مدار السنة.

كما ترمز الخطوط الثمانية الفاصلة بين كل دائرة وأخرى لأشعة الشمس المنبعثة من المسمار المرجاني الموجود في المركز والذي يرمز للشمس، وبهذا فان أشعة الشمس هم الأولاد الذين سيضيئون حياة أمهم.

من جهة أخرى، نجد أنه في كثير من المناطق القبائلية، يقوم الزوج بشراء هذه **الحلية** لزوجته إذا رزق منها بولد –**كما يمكن أن يتلقياها كهدية**–، فهو يعبر عن مكانة المرأة. إذ يوضع وبكل كبرياء على جبين المرأة، حيث تعلن للكل على أنها أعطت مدافعا للقرية.

---

[1]– Jean Chevalier, Alain Geerbrant: **Dictionnaire des symboles –Mythes**, **Rêves**, **Coutumes**, **Gestes**, **Formes**, **Figures**, **Couleurs**, **Nombres**–, Paris: éditions Bouquins, 1984, P1002.

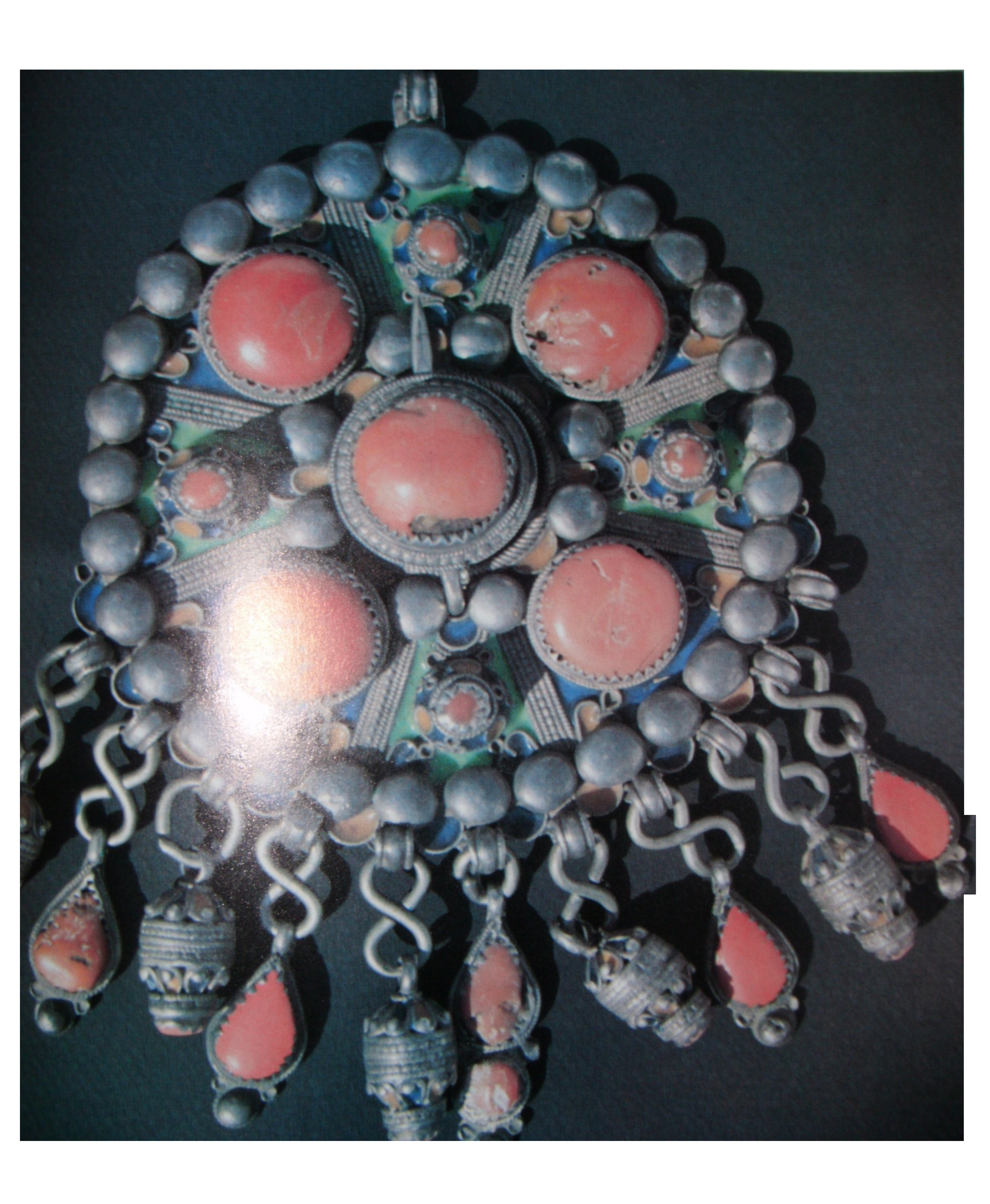
[2]– حياة قنفيسي: **مرجع سبق ذكره**، ص67.

فالذكر هو الفاعل الاجتماعي الوحيد القادر على ترسيخ مكانة الأم وتعزيز مركزها في بيت زوجها، فالزوج عادة ما يتخذ من مسألة ميلاد البنات دون الذكور سببا كافيا للطلاق أو تعدد الزوجات.

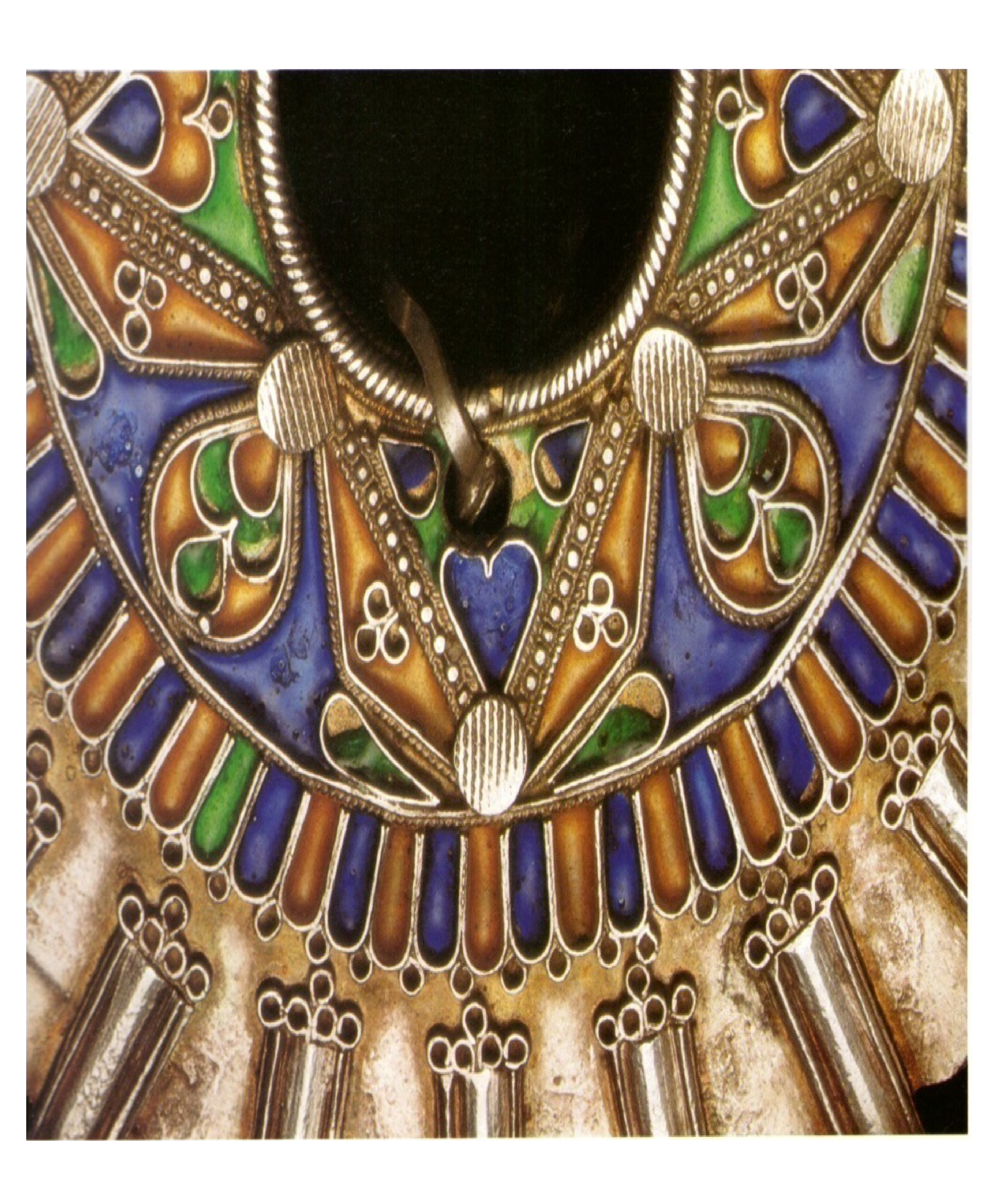
كما تجدر الإشارة، إلى أن "**ثافزيمث**" ذو الحجم الصغير قد يوضع في مناسبة ختان الطفل، على صدره ليحتفظ بها لمدة شهر على ظهره.[1]

---

[1]– Germaine Laoust-Chantréaux: **Kabylie côté femmes –La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939–**, France: édisud, 1990, P66-67.







ثعصابث:

1- القراءة التعيينية:

شكل بربري للعصابة، التي تعني التاج في المدن. يبلغ علوها **16سم** مع طول قدره **58سم**. تتألف من خمس صفائح من الفضة المطلية بالميناء، والمزينة بأنواط "**ايغيس أفقوس**" و"**ثابوحماست**"، تتصل فيما بينها بحلقات وأنصاف كرات فضية.

تعلو الصفيحة المركزية من هذه الصفائح الخمس شكل معين محاط بدائرتين، كما تحمل عند أطرافها شكل مثلثين مصحوبين بمشابك لأجل تثبيت حلية "**ثعصابث**".

2- القراءة التضمينية:

إن الأشكال المكونة لحلية "**ثعصابث**" وكذا ألوانها ذات دلالات ومعاني خاصة نوردها كالتالي:

* **الدائرة**: رمز للشمس أو القمر.

* **المثلث**: يرمز للجنس الأنثوي وللجنس الذكري.

* **المعين**: يمثل المعين أو المجسم حسب **بريل** العضو التناسلي للأنثى، إذن فهو رمز أنثوي يجسد رحم الحياة. يعني باب عالم تحت الأرض، فهو يعني التبادلات بين السماء والأرض، أي ربط العلاقة بين عالمين وبين جنسين.[1]

* **الألوان**: **الأخضر، الأصفر، الأزرق، الأحمر**: حيث نتحصل على كل لون بدمج مواد معينة مع بعضها البعض، كما أن لكل لون رمزيته.

فاللون الأخضر، يرمز للزيتون، إلى الأرض والخصوبة. كما يمثل لون القوة والأمل.

---

[1]- حياة قنفيسي: **مرجع سبق ذكره**، ص30.

أما **اللون الأصفر**، يرمز للشمس الممثل في الإله "**آمون**"، إذ يعبر عن ضوء الشمس الذي تنبثق منه الحياة. كما يعكس اللون الأصفر مفهوم الرمزية الكونية.

اللون الأزرق، يرمز للسماء، وإلى الحماية والخلود.

في حين أن **اللون الأحمر**، يساعد على إبراز وإخراج الأشكال التي تزين المركز. إذ يرمز إلى لون النار، والدم.

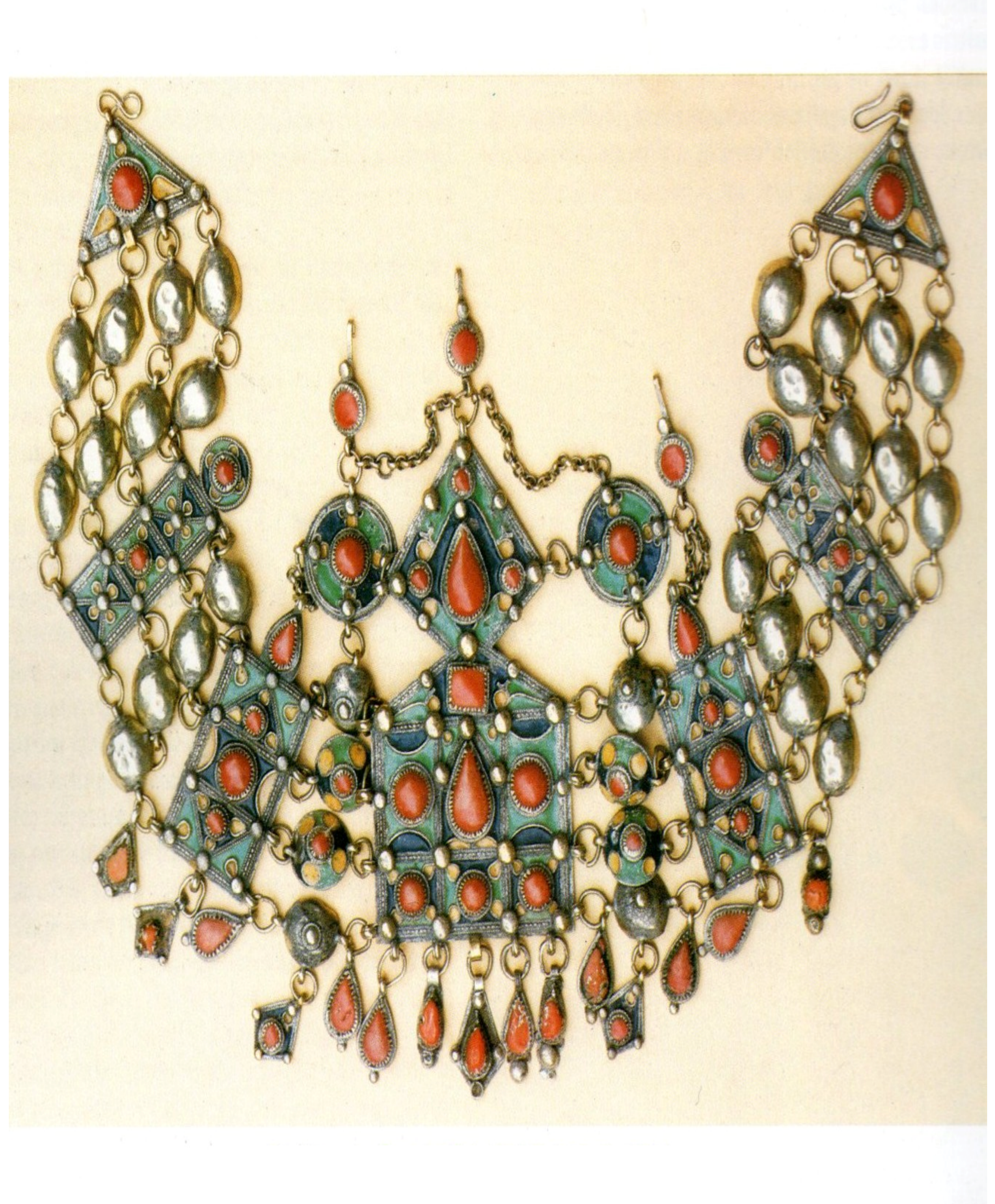
لون الفضة الصافي، لكون معدن الفضة مادة بيضاء، فهو يرمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

* **الأنواط المتدلية**:

- **أنواط إيغس أوفقوس**: رموز لبذور الشمام.
- **أنواط ثابو حماست**: دلائل سيميولوجية ترمز لحبوب الحمص.

نقل إلينا **ابن خلدون**، بأن **العصبة** تدل على التحالف بين القبائل في حالة الحرب. كما أن ارتداء المرأة القبائلية للعصابة ليس دليلا ورمزا فقط لجماعتها التي تنتمي إليها على أنها متزوجة بل إشارة لباقي القبائل في حالة حدوث إغارة فلا يقترب منها أحد. لكن نظرا لثقلها الذي يعيق أداء أعمالها اليومية يمكنها أن تعوضها **بافزيمن**.

كما تؤكد رمزية هذه الحلية على معاني إخصاب المرأة والسعادة التي ستغمر حياتها بأولادها التي تمثلها الأنواط المتدلية من "**ثعصابث**". كما صممت هذه الحلية في خمسة صفائح فضية لتكون بمثابة تعويذة لإبعاد أي ضرر أو عين حسود.



السخاب:

1- القراءة التعيينية:

"**السخاب**" عبارة عن عجينة معطرة تستعمل لصنع العقود، ذات رائحة جذابة ومثيرة، يعتبر استعماله ذي أغراض محددة عند المرأة القبائلية.

عجينة "**السخاب**" تأتي قطعا صغيرة جدا بأشكال هرمية، ذات ثقوب في كل القطع وكذا خيوط على شكل صفوف وتتخلل هذه الصفوف مجموعة من أغصان المرجان والقرنفل والقطع الفضية، والعنبر الذي يعتبر من بين المكونات الأساسية التي تدخل في صنع "**السخاب**".

2- القراءة التضمينية:

* **العجينة الهرمية المثلثة الشكل:** المثلث يستعمل كحرز ضد التأثيرات المضرة فهو يجمع في القاعدة القوى الثلاثة المتمثلة في **الحكمة، القوة، والجمال**. وعلى الجوانب التي تلتقي هي رعود وضوء. رمز مجرد يرمز للمياه وللجنس الأنثوي.[1] أي الإخصاب.

* **أغصان المرجان:** يملك خصائص وقائية للونه الأحمر الذي يرمز للدم و الحياة، كما تنسب إليه القدرة على إبعاد العين الشريرة، فاتخذ كتعويذة "**حرز**" لتوقيف النزيف الدموي.

* **قطع الفضة المغزلية:** معدن الفضة مادة بيضاء، فهو يرمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

تضع النساء القبائليات العازبات "**السخاب**" في كل سنة عندما يحين وقت قطف الزيتون، يشاركن في الطقوس التي تنظمها الجماعة، حيث تقوم النساء بقطف الزيتون والشباب يتطلع عليهن خفية، ثم يختار كل شاب الفتاة التي أعجبته ويتقدم لخطبتها. وما إن تخطب المرأة حتى يكون بإمكانها

[1]- Jean Chevalier, Alain Geerbrant: **Op**, **Cit**, P968-969.

وضع "**السخاب**" لكن عند حضور خطيبها للبيت فقط، كما تضعه عند الزواج وبحضور زوجها، ونجدها تؤكد على وضعه خاصة في الأشهر الأولى للزواج.

تحرص المرأة القبائلية كل الحرص على صنع "**السخاب**" لكي تتأكد من أنها لم تنس المواد المطلوبة، فوضعها لكل هذه المواد سيضمن لها إمكانية التأثير على الرجل. فتثبت المرأة "**السخاب**" في رقبتها جيدا، وتحرص على أن يغطي كل الصدر، ويصل إلى غاية الخصر، وتضع وسطه أحيانا خامسة كبيرة لإبعاد العين الشريرة.



أفزيم:

1- القراءة التعيينية:

مشبك مثلث كبير بالميناء المقطعة، **28سم*15سم**، مشغول على كلا الوجهين. حيث يزين المرجان وجهه الأمامي.

كما يتم تثبيت الملابس بواسطة المشابك عن طريق لسان "**الأفزيم**"، الذي تدور حوله دائرة شبه مغلقة يقرص فيها القماش.

2- القراءة التضمينية:

* **لسان الأفزيم الذي تدور حوله دائرة شبه مغلقة يقرص فيها القماش**: دليل سيميولوجي يرمز لإتحاد العضوين التكاثريين الذكري والأنثوي، أي الإخصاب.

* **الأشكال المثلثة**: يستعمل المثلث كحرز ضد التأثيرات المضرة فهو يجمع في القاعدة القوى الثلاثة المتمثلة في **الحكمة**، **القوة**، و**الجمال**. وعلى الجوانب التي تلتقي هي رعود وضوء.

وعندما نجد قمته موجهة للأعلى فهو يرمز للنار وللجنس الذكري. أما إذا كانت القمة للأسفل. فذلك يرمز للمياه والجنس الأنثوي.

كما نجد شكل المثلثين يلتقيان في القمة، وهنا معناه التقاء الجنسين أي أن هناك ربط علاقة بين نوعين أو جنسين. وإذا التقيا مثلثان في قاعدتهما سيشكلان مجسم الذي يرمز للأنوثة.

* **الألوان**: **الأخضر**، **الأصفر**، **الأزرق**، **الأحمر**: حيث نتحصل على كل لون بدمج مواد معينة مع بعضها البعض، كما أن لكل لون رمزيته.

فاللون الأخضر، يرمز للزيتون، إلى الأرض والخصوبة. كما يمثل لون القوة والأمل.

أما **اللون الأصفر**، يرمز للشمس الممثل في الإله "**آمون**"، إذ يعبر عن ضوء الشمس الذي تنبثق منه الحياة. كما يعكس اللون الأصفر مفهوم الرمزية الكونية.

اللون الأزرق، يرمز للسماء، وإلى الحماية والخلود.

في حين أن **اللون الأحمر**، يساعد على إبراز وإخراج الأشكال التي تزين المركز. إذ يرمز إلى لون النار، والدم.

لون الفضة الصافي، لكون معدن الفضة مادة بيضاء، فهو يرمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

* **المسامير المرجانية التي يحملها الأفزيم**: دفعت ببعض الباحثين إلى تشبيه هذه الحلية بالقناع الإفريقي، إذ يمثل كلا المسمارين الواقعين على طرفي الصفيحة المثلثة عينا القناع في حين أن فمه يصور بالمسمار الواقع بوسط الأفزيم.[1]

من الناحية الرمزية فان شكل "**الأفزيم**" وهو "**المثلث**" يرمز للجنس الأنثوي. كما تؤكد المعاني التي تحملها مختلف العناصر المكونة "**للأفزيم**" على مفهوم الإخصاب، إذ يرمز كلا من اللسان والحلقة المتمثلان في مغلاق الحلية إلى اتحاد العضوين التكاثريين الذكري والأنثوي، في حين أن مكوناته الأخرى تصور جسم المرأة بحيث ترمز المثلثات الصغيرة المتواجدة على حوافها العلوية للقسم العلوي من جسمها، أما المسامير المرجانية فيمثل العلويان منهما أثداء المرأة في حين أن المسمار السفلي يرمز إلى رحمها الذي تتفرع منه مجموعة من الأشكال المطلية بألوان الميناء الحاملة لمعاني إخصاب هذا الجزء.

[1]– صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص132.



إفزيمن:

1- القراءة التعيينية:

غالبا ما يتكون "**الإفزيمن**" من مثلثين عند دمجهما نتحصل على معين. يثبتان على الصدر من الجهة اليمنى واليسرى متصلان بسلسة تتوسطها علبة بداخلها **حرز**، في أغلب الأحيان تتدلى منها **أنواط** من نوع "**ثيكفيست**"، وتتكون السلسلة من عناصر زخرفية رائعة الجمال.

وفي معظم الأحيان تأتي الزخارف الداخلية التي تزين العلبة على شكل زهرة، وتكون الزهرة مشكلة من أربعة قلوب متقاربة فيما بينها. كما يلاحظ وجود خطين منبعثين من الزهرة، واحد عمودي والآخر أفقي، ليشكلا صليبا.

2- القراءة التضمينية:

* **الأشكال المثلثة:** دلائل سيميولوجية ترمز للعضو التكاثري الذكري والأنثوي.

* **العلبة المربعة**: دليل سيميولوجي يرمز للأرض ولبيت الزوجية.

* **الألوان**: لكل لون رمزيته،

اللون الأزرق: دليل سيميولوجي يرمز للسماء، وإلى الحماية والخلود.

اللون الأخضر: دليل سيميولوجي يرمز للزيتون، إلى الأرض والخصوبة. كما يمثل لون القوة والأمل.

اللون الفضي: دليل سيميولوجي يرمز للصفاء ولقوى كوكب القمر. لكون معدن الفضة مادة بيضاء، فهو يرمز للصفاء والنقاء والصراحة، على عكس ما هو عليه معدن الذهب الذي يرتبط بكل العيوب والعلل نظرا للمعانه.

اللون الأصفر: دليل سيميولوجي يرمز للشمس الممثل في الإله "**آمون**"، إذ يعبر عن ضوء الشمس الذي تنبثق منه الحياة. كما يعكس اللون الأصفر مفهوم الرمزية الكونية.

أنواط ثيكفسيث: رمز لنبتة تنمو بجبال **جرجرة**.

* **الأشكال الزهرية الشبيهة بالشمس**: دلائل سيميولوجية ترمز لحرارة الشمس المخصبة.
* **الأشكال القلبية**: رموز لرجل طير الحجل **"ثاسكورث"**.

* **الصليب**: يرمز إلى الأرض.[1]

جاءت هذه الحلية في شكل مثلثين أحدهما يرمز للجنس الأنثوي والآخر للجنس الذكري، وعندما ندمج المثلثين نتحصل على معين، الذي يرمز للخصوبة، فالمرأة ستدخل في إطار الخصوبة. يربط المثلثان بسلسلتين تلتقيان في علبة مربعة الشكل ترمز للبيت وهذه العلبة عبارة عن تعويذة يوضع بداخلها نص من القرآن أو تركيبة مكتوبة،[2] تضعه المرأة لكي تحمي بيتها. تتدلى من هذه العلبة الأنواط التي تمثل ثمار اتحاد هذين المثلثين أو الزوجين المتمثل في الأطفال. ليتبرك **بثيكفيست** لما لها من قوة في التضاعف.[3]

[1]– Jean Chevalier, Alain Geerbrant: **Op**, **Cit**, P400.

[2]– Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie –Grande Kabylie**, **Aurès–**, **Op**, **Cit**, P87-88.

[3]– صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص136.



1-2- التحليل الخاص بوظائف الاتصال عند رومان جاكبسون:

من النماذج اللغوية التي ارتقت إلى غاية تطبيقها في تحليل واستنطاق مضامين الأنساق غير اللفظية ودلالاتها، نجد مخطط **جاكبسون الاتصالي**. وسنحاول من خلال هذا النموذج الاتصالي التحليل الدلالي لمختلف رموز الحلي القبائلية المعتمدة كمفردات بحث.

- **ثافزيمث:**

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

عندما تضع المرأة "**الثافزيمث**" على الجبهة تثبته فوق وشاح، فهذه إشارة على أنها أنجبت ولدا، لأن المرأة بإمكانها أن تثبت "**الثافزيمث**" على صدرها أو أن تعلقه في سلسلة حتى وإن لم تنجب ذكرا، ولكنها لن تستطيع وضعه في الجبهة إلا إذا أنجبت ذكرا.

هذه الرسالة لديها علاقة بالموضوع، أي تستند على حقائق موضوعية. حيث أن المجموعة التي تعيش فيها المرأة هي التي اتفقت على أن تضع المرأة التي أنجبت ولدا "**الثافزيمث**" على الجبهة، وهو مرتبط بأسطورة ذكرناها سابقا، والتي رواها لنا **أوديل** بخصوص الانتصار الذي حققته مملكة "**كوكو**" التي كانت تنتمي إليها "**بني يني**". ومنذ ذلك الحين أصبح "**الثافزيمث**" كدليل على الفرحة بالانتصار على العدو، وبعدها أصبحت المرأة تضعها على الجبهة لأن فرحتها بإنجاب ولد تعتبر انتصارا كبيرا لها وللقبيلة التي تعيش فيها، والتي تضاهي فرحة الانتصار على العدو.[1] بمعنى آخر، أن إنجاب الذكر حسب المفهوم القبائلي ذو قيمة دلالية تضاهي فرحة الانتصار على العدو، كيف لا وقد أنجبت مدافعا يحمي القبيلة. أي أن الفرحة بإنجاب ذكر من منطلق إنجاب مدافع يذود عن القبيلة ويحميها.

---

[1]- Paul Eudel: **L'orfèvrerie Algérienne et Tunisienne**, Alger: édition Jourdan, 1902, P391.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

إن المرأة التي أنجبت ولدا هي المرسل، إنها تشعر بالفرحة والاعتزاز، فحسب أهل المنطقة أغلى هدية تقدم للزوجين هو أن يكون مولودهم الأول ذكرا، وإنجابهم للبنت يعني وكأنها عاقر، نظرا لأن البنت غير مرغوب فيها.

ومنه فهي تحظى بالتقدير من قبل محيطها الاجتماعي في القبيلة، لإنجابها الولد الذي يشكل فخر العائلة ومستقبلها والمدافع عنها وعن القبيلة التي ينتمي إليها.

3- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

إن هدف كل اتصال هو الوصول إلى رد فعل أو استجابة من المتلقي، فالمرأة عندما تضع "**الثافزيمث**" على الجبهة ستتلقى ردود أفعال كثيرة، كيف لا وقد أنجبت مدافعا يحمي القبيلة، ستتلقى المرأة رد فعل عائلتها والقبيلة جمعاء حيث ينظم حفل كبير تسوده السعادة وإطلاق البارود والرقصات، كما تقدم الهدايا للأم بهذه المناسبة السعيدة.[1] إضافة إلى إمكانية أن يظهر رد فعل آخر، حيث قد تشعر بعض النساء بالغيرة خاصة اللواتي لم ينجبن ولدا.

4- الوظيفة الشعرية: -علاقة الرسالة بنفسها-:

جاء "**الثافزيمث**" دائري الشكل بداخله خمسة مسامير مرجانية، تتفرع من ذلك المتواجد بالمركز خطوط للفصل بين الدوائر وثمان حبات فضية، كما توجد عدة أنواط تتدلى منه.

[1]- A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P150.

5- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

5-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

تضع المرأة لأول مرة "**الثافزيمث**" على الجبهة عندما تنجب ولدا، حيث ستضعه خلال الحفل الذي سيقام، وبعدها ستؤكد على الاتصال في كل مناسبة تحضرها "**ختان، خطوبة، زواج**" كما ستثبته في حفل ختان ولدها، وعند زواجه، وهي بذلك ستبين أنها هي صاحبة العرس.

5-2- قطع الاتصال:

ستقدم المرأة بعد زواج ابنها "**الثافزيمث**" لابنتها لكي تضعه هذه الأخيرة عندما تنجب ولدا.[1]

ثعصابث:

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

تمثل"**ثعصابث**" حلية قديمة جدا ومميزة بوزن شعائري كبير، تلبسها العروس يوم زفافها. وضع المرأة "**للعصابة**" يعتبر إشارة على أنها متزوجة، هذه هي الرسالة التي تريد تمريرها. وبإمكانها وضع "**العصابة**" داخل القبيلة وخارجها خاصة في حالة إغارة قبيلة على قبيلتها. إذ تستند هذه الرسالة التي تريد تمريرها على حقائق موضوعية، اتفقت عليها المجموعة التي تعيش فيها، وذلك بأن تضع المرأة المتزوجة "**العصابة**" على جبهتها داخل القبيلة وخارجها. هذا العرف الذي كان أول من نقله هو **ابن خلدون**، يسمى **العصبة**، أي: التحالف بين القبائل في حالة الحرب.[2]

[1]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص113-114.

[2]- وسيلة تامزالي: **أبزيم -زينة وحلي نساء الجزائر-**، الجزائر: منشورات ألفا، 2007، ص178.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

بما أن المرأة هي التي تضع "**ثعصابث**" كعلامة على كونها متزوجة، تعتبر هي المرسل. واستنادا على ارتباطها بالحقيقة الموضوعية، التي تشير إلى كون "**ثعصابث**"، رمز لوجود حق الحماية للمرأة التي تضعه في حالة الحرب، هذا ما يجعلها تشعر بالراحة وتبدو عليها ملامح الطمأنينة والهدوء وعدم الخوف من التعرض لها إذا نشبت أي حرب أو حدث أي غزو.

في الوقت نفسه، ينتابها إحساس بالسعادة كونها أصبحت متزوجة، وهو أمر تحرص عليه كثيرا الصبايا والنسوة القبائليات ويعتبرن أن الفتاة التي لم تتزوج قد لحقها الخزي أو العار.

3- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

إن "**ثعصابث**" الاسم الذي يدل على التحالف بين العشائر والعائلات. وعلى هذا، عندما تنشب الحرب بين قبيلتين، فان العائلة التي زوجت ابنتها في معسكر العدو ولبست بالتالي "**ثعصابث**"، يكون لها الحق في الحماية من قبل العشيرة المعادية وتخرج بذلك من دائرة الصراع. في هذه الحالة، يدرك المستقبلون من أطراف القبيلتين، سواء قبيلة أهلها أو التي تكون معها في حالة حرب، يدركون ضرورة عدم إقحام المرأة في هذه المنازعات والحروب.

في حين، يدرك أفراد قبيلتها من الرجال استحالة التفكير فيها كزوجة، وكذا عدم التقرب منها أو التعرض لها. أما النسوة فهناك منهن من تفرح لهنائها وللوضع الذي تحتله، وقد تشعر بعضهن بالغيرة وتحسدها.

4- الوظيفة الشعرية: -علاقة الرسالة بنفسها-:

"**ثعصابث**"، شكل بربري للعصابة، تتألف من خمس صفائح من الفضة المطلية بالميناء، والمزينة بأنواط، تتصل فيما بينها بحلقات وأنصاف كرات. هذه الحلية التي ترتبط بالمرأة المتزوجة. هذه المسألة

التي لطالما شغلت بال المجتمعات، خاصة الريفية، إضافة إلى مسائل أخرى ارتبطت بالطبيعة والخوف من خباياها، السعادة، الموت والخصوبة.

5- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

5-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

تؤكد رمزية "**ثعصابث**" باعتبارها علامة على التحالف والترابط بين العائلات بعلاقة الزواج أو المصاهرة، وعليه فهي تؤكد على هذه الصلة والرابطة التي تجمع العائلتين، من خلال وضع المرأة لهذه الحلية.

5-2- قطع الاتصال:

وقد تنزع المرأة "**العصابة**" في حالة إجرائها للأعمال اليومية، لأن العصابة ثقيلة جدا وتعيقها عن أداء أعمالها. ولهذا فإنها تثبت "**الإفزيمن**" على صدرها لأنه أقل وزنا كما أنه يحمل نفس الرمزية.

6- وظيفة تعدي اللغة:

تعكس حلية "**ثعصابث**" رسالتين مشفرتين ومدونتين مختلفتين، بالنسبة للقبيلة التي تعيش في وسطها المرأة القبائلية، وكذا بالنسبة لخارج القبيلة. إذ تتمثل المدونة الأولى في كونها امرأة متزوجة، والثانية في اعتبارها تملك الحق في الحماية.

- **السخاب:**

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

تضع النساء العازبات "**السخاب**" في كل سنة عندما يحين وقت قطف الزيتون، وهنا يشتركن في الطقوس التي تتضمنها الجماعة حيث تبقى النساء يقطفن الزيتون والشبان يتطلعون عليهن خفية.

أيضا بإمكان المرأة المخطوبة أن تضع "**السخاب**"، كما أنها لن تشارك في الطقوس لأنها أصبحت مخطوبة. حيث تضعه في حفل الخطوبة وعندما يحضر خطيبها لزيارتها.

كما أنه بإمكان المرأة المتزوجة أن تضع "**السخاب**" بعد أن تتزوج، ولكن بحضور زوجها فقط، ولا تضع "**السخاب**" أمام أهل زوجها أو أي شخص آخر. كما أنها لن تشارك في الطقوس لأنها أصبحت متزوجة.

ففي الحالات الثلاث، "**طقوس، خطبة، زواج**" تضع المرأة "**السخاب**"، ومرجعها في ذلك أن المجموعة التي تعيش فيها هي التي اتفقت على ذلك.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

في إطار الطقوس تعتبر المجموعة هي المرسل، والمجموعة هنا هي مجموعة النساء اللواتي يضعن "**السخاب**" ويقمن بقطف الزيتون والرجال يتطلعون عليهن خفية، ومجموعة النساء اللواتي يعتبرن مرسلات يظهرن عليهن تغيرات خارجية **كالفرحة، الخجل...الخ**

تضع المرأة المخطوبة "**السخاب**" خلال حفل الخطوبة وهي بالتالي المرسل، وفي هذه الحالة تظهر عليها ملامح الفرحة والسعادة بهذا الحدث المهم في حياتها.

أما المرأة التي تضع "**السخاب**" في حفل الزواج، والتي يمكنها وضعه بعد الحفل ولكن بحضور زوجها فقط، تعتبر في هذه الحالة هي المرسل، حيث تظهر عليها تأثيرات كالفرحة بحضور زوجها واشتياقها له.

3- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

في إطار الطقوس نجد مجموعة من المستقبلين، وهم الرجال الذين يتطلعون على مجموعة النساء اللواتي يقطفن الزيتون، كل واحد منهم يظهر رد فعل معين، انطلاقا من الرائحة المثيرة "**للسخاب**"، بالإضافة إلى مظهر المرأة الخارجي. وبالتالي، كل واحد يختار الفتاة الذي أعجبته ثم يتقدم لخطبتها.

في إطار الخطبة، نجد المرأة تضع "**السخاب**" وخطيبها جالس أمامها، إنه يشم رائحة "**السخاب**" التي تثير غرائزه.

في إطار الزواج، تضع المرأة "**السخاب**" بحضور زوجها فقط. إذ تثير فيه رائحة "**السخاب**" ملامح الشوق لزوجته، بفعل الرائحة الجذابة والزكية "**للسخاب**". أيضا تتجلى سعادته بحرص زوجته على وضع "**السخاب**" إلا عند حضوره.

4- الوظيفة الشعرية: -علاقة الرسالة بنفسها-:

هذه الوظيفة تتعلق بوصف الحلية وكيفية إدراك "**السخاب**"، فمكوناته المعطرة من **قرنفل وعنبر وماء عطر**،[1] تدرك عن طريق الشم. أما بالنسبة للعناصر الخارجية التي تزينه فيتم إدراكها عن طريق البصر. "**فالسخاب**" القبائلي لابد أن يزين بقطع فضية مغزلية وأغصان القرنفل الكثيرة وأغصان المرجان. كما يظهر أسلوب عمل "**السخاب**" من خلال كيفية وضعه، حيث يثبت في الرقبة جيدا ويغطي كل الصدر، ويصل إلى غاية الخصر، كما قد تتوسطه خامسة لإبعاد العين الشريرة.[2] أيضا تبرز الوظيفة الشعرية في حرص المرأة القبائلية على صنع السخاب بنفسها، وبالتالي فإنها ستتأكد من أنها لم تنس وضع أية مادة، فوضعها لكل هذه المواد سيضمن لها إمكانية التأثير على الرجل.

5- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

5-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

---

[1]- Henriette Camps-Fabrer: **Les bijoux de grande Kabylie**, **Op**, **Cit**, P150.

[2]- فريال زيدي: **مرجع سبق ذكره**، ص115-116.

تحافظ النساء على الاتصال في إطار الطقوس طالما يبقين يتحلين "**بالسخاب**"، ويؤكدن على الاتصال في كل سنة عندما يحين وقت جني الزيتون، ونجد النساء اللواتي لم يتقدم أي شاب لخطبتهن هن اللواتي سيشاركن في الطقوس القادمة لكي يؤكدن على الاتصال "**أنهن غير مخطوبات**".

المرأة المخطوبة تحافظ وتؤكد على الاتصال طالما تضع "**السخاب**"، كما تؤكد على الاتصال عندما يحضر خطيبها إلى البيت.

أما المرأة المتزوجة فتحافظ على الاتصال طالما تضع "**السخاب**"، كما تؤكد على الاتصال عندما يحضر زوجها، وخاصة في الأشهر الأولى للزواج.

5-2- قطع الاتصال:

ما إن ينتهي وقت جني الزيتون حتى تنتهي الطقوس فان النساء ينزعن "**السخاب**".

كما تقطع المرأة المخطوبة الاتصال بمجرد ذهاب خطيبها. أما المرأة المتزوجة فإنها تنزع "**السخاب**" بمجرد ذهاب زوجها، كما تضع "**السخاب**" في رقبة ابنها خلال حفل الختان.[1]

أفزيم:

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

عندما تثبت المرأة القبائلية "**الأفزيم**" (**واحد فقط**) في الجهة اليمنى من الصدر فهذه إشارة على أنها عزباء، وهي الرسالة التي تريد تمريرها، ومرجعها في ذلك أنها عازبة وليست مرتبطة بأي شخص، كما أن المجموعة التي تعيش فيها هذه المرأة هي التي اتفقت على أن تضع المرأة العازبة "**الأفزيم**" على الجهة اليمنى للصدر.

[1]- المرجع نفسه، ص117-119.

غير أنها ما إن تخطب حتى تغير تثبيت نفس الحلية في الجهة اليسرى للصدر، وبذلك فهي بمثابة خاتم الخطوبة ربما لأن القلب موجود بهذه الجهة.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

في كلتا الحالتين "**عازبة، مخطوبة**" تحرص المرأة على وضع "**الأفزيم**" عند قيامها بأعمالها اليومية **ملأ الماء، حمل الطين والحطب...الخ**، وفي كل مناسبة تحضرها **خطوبة، ختان، زواج...الخ** فالمرأة المخطوبة نجدها تتباهى بما أصبحت تحتله من مكانة، كما يلاحظ عليها مظاهر الحشمة والخجل وتحاشي النظر إلى الشبان الآخرين للحفاظ على سمعتها.

أما المرأة العزباء تحاول إبراز عدم ارتباطها بأي شخص، حتى تجذب اهتمام النساء أو الشباب ليتقدم أحدهم لخطبتها.

3- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

يتلقى أفراد القبيلة التي تعيش فيها الفتاة المخطوبة، الرسالة التي تبعثها هذه الأخيرة في كونها مرتبطة بشخص آخر، فهي بذلك تعبر عن وضعها الاجتماعي، وعليه فمن كان يريد أن يتقدم لخطبتها يتراجع عن ذلك.

فيما يخص الفتاة العزباء التي تثبت "**الأفزيم**" في الجهة اليمنى من صدرها، فإنها تؤكد عكس سابقتها في أنها حرة وليست مرتبطة بأي شخص.

4- الوظيفة الشعرية: -علاقة الرسالة بنفسها-:

هذا المشبك المثلث الكبير بالميناء المقطعة، شأنه شأن "**ثافزيمث**"، مشغول على كلا الوجهين. حيث يزين المرجان وجهه الأمامي في حين شغل الظهر بالميناء الزرقاء والخضراء فحسب.

حين تخطب المرأة، تقوم بتثبيت الحلية في الجهة اليسرى للصدر، وبذلك فهي بمثابة خاتم الخطوبة لأن القلب موجود بهذه الجهة.

5- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

5-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

تحرص المرأة على وضع هذه الحلية في كل وقت، عند قيامها بأعمالها اليومية، وفي مختلف المناسبات الاجتماعية التي تحضرها. فهي بذلك تؤكد وتعلن عن وضعها ومكانتها الاجتماعية من خلال تثبيت "**الأفزيم**" على صدرها.

5-2- قطع الاتصال:

فيما يخص المرأة العزباء فإنها تتخلى عن "**الأفزيم**" الذي تضعه في الجهة اليمنى من صدرها، وتقطع الاتصال، بمجرد تحويله إلى الجهة اليسرى حالما تخطب.

في حين أن المرأة المخطوبة تقطع الاتصال بنزع "**الأفزيم**" الواحد من الجهة اليسرى من صدرها، بمجرد أن تتزوج، حتى تضع مكانه حليا أخرى مثل: "**إفزيمن، ثاعصابث**".

- **إفزيمن:**

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

إذا وضعت المرأة لزوجين من " **الأفزيم**" فيما يسمى " **إفزيمن**" واحد في الجهة اليسرى للصدر والآخر في الجهة اليمنى، يعتبر إشارة على أنها متزوجة. فغالبا ما تجد المرأة صعوبة في أدائها للأعمال المنزلية اليومية وهي ترتدي "**ثعصابث**"، لأن العصابة ثقيلة جدا. لهذا فإنها تثبت "**الأفزيمن**" على صدرها لأنه أقل وزنا كما أنه يحمل نفس الرمزية، وهو أنها متزوجة. واعتمادا على هذا المرجع أو السياق توجهت المرأة القبائلية المتزوجة، نحو وضع "**إفزيمن**"، باتفاق الجماعة التي تعيش فيها.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

تحرص المرأة المتزوجة على وضع "**إفزيمن**" إذ تعبر من خلال الرمزية التي تبثها من خلال هذه الحلية، على سعادتها وفرحها بهذا الارتباط المقدس، الذي تحاول إيصاله وبثه للآخرين.

3- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

إن ارتداء المرأة المتزوجة لحلية "**إفزيمن**" ستجعل مستقبلي الرسالة يفهمون على أنها مرتبطة بشخص آخر، وبالتالي لا يجوز التعرض لها.

4- الوظيفة الشعرية: -علاقة الرسالة بنفسها-:

يثبت "**الإفزيمن**" على الصدر من الجهة اليمنى واليسرى متصلان بسلسة تتوسطها علبة بداخلها حرز في أغلب الأحيان تتدلى منها أنواط، وتتكون السلسلة من عناصر زخرفية رائعة الجمال. كما جاءت هذه الحلية في شكل مثلثين أحدهما يرمز للجنس الأنثوي والآخر للجنس الذكري، وعندما ندمج المثلثين نتحصل على معين، الذي يرمز للخصوبة، فالمرأة ستدخل في إطار الخصوبة.

يربط المثلثان بسلسلتين تلتقيان في علبة مربعة الشكل ترمز للبيت وهذه العلبة عبارة عن تعويذة يوضع بداخلها نص من القرآن أو تركيبة مكتوبة،[1] تضعه المرأة لكي تحمي بيتها.

5- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

5-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

نجد أن المرأة المتزوجة تحرص على وضع هذه الحلية في كل وقت، ما دامت تحت عصمة زوجها.

[1]- Henriette Camps-Fabrer: **Bijoux Berbères d'Algérie-Grande Kabylie**, **Aurès-**, **Op**, **Cit**, P87-88.

5-2- قطع الاتصال:

قد تتخلى المرأة عن وضع هذه الحلية إن هي طلقت ولم تعد تحت عصمة زوجها، أو عند وفاته.

1-3- نتائج التحليل:

1. اتضح لنا من خلال الدراسة أن الحلي القبائلية تمثل مجموعة فريدة من نوعها، إذ تجسد أمثلة لفن شعبي أصيل، يعكس انشغالات ومعتقدات سكانها، وتؤرخ لماضيهم، وتترجم معاناة وأفراح الأفراد الذين صنعوها. فهي بصورتها الجمالية الجذابة لها القدرة على أن تعكس معطيات الواقع.
2. كما تبين أن كل حلية تعتبر نظام سيميولوجي يحتوي على مجموعة من الوحدات كل وحدة تأخذ معنى معين عند تقابلها مع باقي الوحدات. إذ تتشكل من رموز متنوعة كل رمز له معنى، يرتبط بالسياق الاجتماعي.
3. الحلي تجسد أمثلة لفن شعبي أصيل لأنها تعكس مباشرة تصورات وإحساسات مجالية وزمانية متماشية مع أسلوب حياة محدد.
4. أهمية الحلي ومرافقتها لمختلف المراحل الحياتية للمرأة القبائلية، حيث تحرص هذه الأخيرة على وضعها، أي الحلي، في مختلف انشغالاتها اليومية وكذا في المناسبات.
5. إن الحلي القبائلية تشكل دعائم تواصلية لجأت إليها المرأة القبائلية في تواصلها مع العالم الخارجي، خاصة الرجل، من منطلق الوسط القبلي المغلق الذي قيد حريتها.
6. أيضا تعرفنا من خلال فحوى هذه الدراسة، إلى أن وضع المرأة القبائلية للحلي كدلائل هوية لانتمائها لمجموعة معينة، لا يتوقف عند هذا الحد أو المعنى، بل تحاول تبيان مكانتها ووضعها الاجتماعي داخل المجموعة. فالعازبة، والمخطوبة والمتزوجة لها حليها الخاصة التي تميزها مجموع الأشكال والألوان، التي اعتمدت دلالاتها الجماعة الاجتماعية.

7. تميز الحلي الفضية التي تضعها المرأة القبائلية عن باقي حلي النسوة الأمازيغيات، حيث تشكل دلائل هوية تستعملها المرأة القبائلية كإشارات والتي نتعرف من خلالها على انتمائها إلى مجموعة التي تعتبر المنظم الحقيقي لدلائل الهوية.

8. للحلي القبائلية التي تضعها المرأة، **دور وقائي وسحري**، مثل: **حلي الطلسم**، و**المرجان** الذي نجده بكثرة في الحلي القبائلية، إذ لديه قيمة وقائية و هي قدرته على **إبعاد العين الشريرة**.

9. الحرز هي حلية ذات علاقة بالممارسات والمعتقدات السحرية، وهي التي تجسد ذلك الارتباط بين الحلي والسحر، فلا طالما ارتبط السحر بالفنون على اختلافها.

10. وعليه تبين من خلال بحثنا الأكاديمي هذا، مدى تمسك المرأة القبائلية باعتقادات وأساطير منطقتها، كوضعها **للخامسة لإبعاد العين الشريرة**، وكذا وضعها **للخلخال** و**الطلسم** "**الحرز**" كتعويذة.

11. تستعمل الألوان لإبراز الأشكال والرسومات المرغوب تجسيدها على الحلية، وهي مستمدة من الطبيعة بالدرجة الأولى، وكذا ميولات القرى وصناع الحلي.

12. ترتبط الألوان الموجودة في الحلي القبائلية بما يوجد في الطبيعة من كواكب ونبات.

13. إن الحلي القبائلية مشبعة بالرموز التي استلهمها الإنسان من **الطبيعة**. خاصة وقد كان يعيش في خوف وقلق دائمين من هذا العالم المجهول، لهذا أخذ من جسمه والمعادن ترجمة لرموز بغية التقرب من القوى ما فوق طبيعية واسترضائها.

14. كما تتميز الحلي القبائلية بصفات عديدة عن باقي الحلي الجزائرية الأخرى، من حيث تقنية **طلاء الميناء، زخرفتها المهذبة والرائعة، حجمها** وكذا **شكلها**. مما يعكس خصوصية تنفرد بها عن حلي الجزائر عامة والأمازيغ خاصة.

15. إن منطقة القبائل أنتجت طبقا لتقاليدها الفنية والتقنية حليها الخاصة.

III-2- التحليل السيميولوجي لشفرة الطقوس في المجتمع القبائلي

-منطقتا بنو يعلى، إوضين نموذجا-

2-1- التحليل الخاص بمستويي التعيين والتضمين عند رولان بارث

2-2- التحليل الخاص بوظائف الاتصال عند رومان جاكبسون

2-3- نتائج التحليل

III-2- التحليل السيميولوجي لشفرة الطقوس في المجتمع القبائلي

-منطقتا بنو يعلى، إوضين نموذجا-

للقرية في منطقة القبائل عادات وتقاليد وأعراف تحكمها وتسير عليها، ولا يمكن للفرد أن يحيد عنها أو يتجاهلها، فالمصلحة العامة والطبيعة الاجتماعية للقرية تفرض على السكان حسن المعاشرة والجوار، والمعاملة الطيبة فيما بينهم كل فرد له مصلحة مع الآخر، ولا يمكن الاستغناء عن بعضهم البعض.

كما تشتهر منطقة القبائل بكل قراها ومداشيرها بعادات وتقاليد ورثتها عن الأجيال، مثل: **التويزة** و**الأفراح الجماعية كالأعراس** و**الختان** و**سقف البيوت**، وبعض العادات الأخرى.

وعليه، تشتهر مناطق القبائل وتختص **بممارسات طقوسية** تعبر عن خصوصية المجتمع القبائلي وانفراده المتميز بكيانه وشخصيته، التي تجعله غني بتقاليد متوارثة عبر الأجيال. في هذا الإطار، يلجأ القبائلي في مناسبات معينة وعند مروره بظروف ومواقف، تجعله يتضرع فيها إلى قوى عليا لالتماس الخروج من موقفه الصعب، من خلال ممارسات محددة تتم بطرق معينة لا يحيد عنها.

كما تجدر الإشارة، إلى أن معظم مناطق القبائل قد تشترك في عادات وطقوس معينة، كما قد تنفرد منطقة دون أخرى بممارسات طقوسية وعادات خاصة.

هذا وتمارس الطقوس في فضاءات معينة، منها: **الأسواق الأسبوعية** التي تعد من أشهر الفضاءات في المجتمع القبائلي لممارسة بعض الطقوس والعادات. إذ كل عرش من الأعراش له سوق أسبوعية خاصة باليوم الذي يلتقي فيه جميع الناس في ساحة كبيرة تعرض فيه أنواع السلع، **كالحبوب** و**الخضار**، و**الفواكه** و**الأواني**، و**الحيوانات بأنواعها**. كما ينقسم السوق إلى رحاب عدة، كل أنواع السلع ينفرد بها أصحابها في ركن من أركان السوق لعرضها على الناس، وهو أيضا فضاء لممارسة طقوس معينة مثل: **المشعوذين** و**المداحين** و**الشعراء المتجولين في الأسواق لإلقاء قصائدهم**

للاسترزاق بها أمام الفضوليين من المتسوقين، وكذا **العشابين المتجولين لبيع أعشابهم التي تشفي جميع الأمراض حسب زعمهم**.[1]

كما نذكر على سبيل المثال أيضا، ممارسة طقوسية معينة معروفة في المجتمع القبائلي عند **صيام طفل لأول مرة**، حيث من عاداتهم عند **صيام الطفل لأول مرة** والتي غالبا ما تكون في **ليلة السابع والعشرين ليلة القدر**، **يكون إفطار الطفل الصائم على ملعقة عسل أو قطعة سكر**، ويقدمون له **جرعة ماء في إناء يضعون داخله خاتما من فضة**، وذلك يرمز إلى **نية الطفل لتكون مثل صفاء الفضة**.[2]

الناس يعدون الأيام ليوم السوق إنه يوم أسبوعي خاص، يستعد فيه الرجل مبكرا، يحلق ذقنه ويلبس ما عنده من ثياب نظيفة حتى يظهر بمظهر لائق، يركب دابته ويذهب مع الرفاق لقضاء ما يحتاجونه خلال أسبوع كامل أو أكثر، فتراهم في الطريق قوافل وجماعات ركبانا ومشاة هنا وهناك، يتجاذبون أطراف الحديث. غير أن شيوع استعمال السيارات جعل هذه الحيوانات تختفي من حياة هذه القرى شيئا فشيئا، وتغيرت مظاهر الحياة العامة.

نذكر من بين أهم وأشهر الأسواق الأسبوعية في منطقة القبائل، **سوق بنو ورثيلان –الجمعة–**، إن **سوق الجمعة** هذا له من الشهرة ما جعله ينفرد عن جميع الأسواق في منطقة القبائل الصغرى بأسرها. يقع هذا السوق في منطقة ذات كثافة سكانية عالية، ويتربع على مساحة واسعة وفضاء ملائم للتجار والمتسوقين، يقصده الناس من **سطيف** إلى **أقبو**، ومن **سيدي عيش** إلى **وادي أمزور**، ومن **بوقاعة** إلى **أهل بوعنداس**، وجميع الأعراش المجاورة.

ولهذا السوق أعراف وتقاليد تحكمه لا يجوز لأحد مخالفتها أو تجاهلها، حيث عادة ما يعرف وجود مجموعة تجار يتميزون بالذكاء والفطنة، والنباهة وسرعة البديهة في تفهم السوق وما يجري فيها، هؤلاء

---

[1]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص53.

[2]– المرجع نفسه، ص62.

يقصدهم الناس وهم معروفون على ساحة السوق ليكونوا وساطة خير بين البائع والشاري، ضامنين بين الاثنين فيما يخص ابتياع الدواب والمواشي وبالأخص البقر، فإذا ظهر عيب في أحد الدواب من البغال والحمير أو في أحد الثيران من بقر الحرث، فالسوق الموالية هي الحد الأقصى لعودة الشيء لصاحبه بحضور الضامنين ويمكن توبيخ البائع إذا ثبت أنه غش في بيعه، وهذا ما يعرف في المنطقة **ببيع الشور**. لكن هذا السوق ذهب مع العصرنة، بنيت ساحته ونقصت أطرافه وذهب رجاله وأصبح في خبر كان.[1]

كما يشكل اتخاذ **المزارات** والتبرك بها، من ضمن أهم الفضاءات التي تعرف ممارسات طقوسية مختلفة الدافع والهدف. حيث يعرف في المعتقدات العامة، أن الولي حينما يموت تظل روحه تنتقل بكل حرية في كل مكان، ولقضاء حاجة فعلى الطالب أن يستنجد باسمه ليتم له ما أراد. هذا الفعل كثيرا ما يلجأ إليه الناس أثناء وقوع المصائب والكوارث، فيستنجدون بالولي الصالح سلطان الأولياء. لهذا يعتبر الاحتفال السنوي الذي يقام على شرف شيخ الزاوية أو صاحب الضريح، ظاهرة مقدسة بالنسبة للقبيلة، والتي لا يجب تركها بل إقامتها في الوقت المحدد. مما يؤدي إلى ترسيخها في أفكار البسطاء كواجب مقدس تجاه الولي.[2] كما يلاحظ أنه عادة ما تضاف إلى هذا الولي، صفة **البركة،** أي تلك الصفة المستترة وغير المرئية، التي تحمي من الأمراض أو تشفيها والتي تقود إلى النجاح والازدهار.[3]

في هذا السياق، وكما تم الإشارة إلى ذلك سابقا، اعتمدنا مجموعة طقوس كمفردات بحث لاستنطاق الدلالات والمعاني التي تختصرها، حيث تشكل مدلولاتها رسائل تواصلية عميقة بالغة الدلالة، لها اعتمادها من قبل المجتمع القبائلي واحترامها وقدسيتها. تعكس البيئة العقائدية الخاصة التي تميز المجتمع القبائلي، أين يظهر التمسك والحرص الشديدين بها.

---

[1]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص53-55.

[2]– مبارك الميلي: **الشرك ومظاهره**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص229.

[3]– نور الدين طوالبي: **مرجع سبق ذكره**، ص93-94.

تنبع القوة والقداسة والأصالة التي تطبع هذه الطقوس أو الشعائر لكونها من صميم الموروث الشعبي للجماعة القبائلية، ومن مخزونها وإرثها الاجتماعي وتفكيرها الشعبي. لذلك فهي تستوجب الاحترام والقدسية من قبل أفراد الجماعة الاجتماعية، مهما كان مستواهم الطبقي أو الثقافي.

كما تترجم هذه الممارسات الطقوسية في الوقت نفسه، رسائل مشفرة غاية في التعقيد بالنسبة لسياق ثقافي واجتماعي آخر.

إذن، مجموعة الطقوس التي تم اعتمادها تشكل المحاور الرئيسية الأكثر حضورا في حياة الفرد القبائلي، تصنف إلى **طقوس أيام معلومة من السنة الشمسية**، وكذا **طقوس مناسبات عائلية محددة** و**طقوس لدفع الضرر والاحتراس** حسب تصنيف **الكزاندر كراب**. هذا التصنيف الذي أوردناه في القسم النظري من هذه الدراسة، عند الحديث عن أقسام الطقوس. اعتمادنا لهذا التصنيف آتى من كونه الأكثر شمولية لمختلف الطقوس، مقارنة بالتصنيفات الأخرى.

وعليه، تمثلت مفردات البحث هذه في: **الطقوس الخاصة بعادة "لوزيعة" أو "ثيمشرط"، الطقوس الخاصة بحلول أولى أيام فصل الربيع "ثافسيث"، الطقوس الخاصة بعادة "أنزار" أو "بوغنجة" –يوم الجفاف–، الميلاد وطقوسه، الزواج وطقوسه.**

هذه الطقوس التي سنطبق في تفكيك شفراتها وقراءة معانيها، مقاربتي **رولان بارث** و**رومان جاكبسون**.

2-1- التحليل الخاص بمستويي التعيين والتضمين عند رولان بارث: Dénotation, Connotation

تقوم هذه المقاربة على مستويين أساسيين في التحليل، وهما:

المستوى التعييني: يتمثل في مستوى المعاني المتلقاة، المقبولة، معاني المعجم. إذ يمثل المعنى الفوري أو البديهي السطحي للنسق الدلالي. إضافة إلى **المستوى التضميني**، وهو مستوى المعاني المتطفلة، والتي تكون ضمنية في أغلب الأحيان والتي تسمى بمعاني الإيحاء. إذ تعكس المعنى الحقيقي للرسالة وهو عميق وغير ظاهر.

الطقوس الخاصة بعادة لوزيعة أو ثيمشرط:

عند حلول المواسم والمناسبات الدينية مثل: **المولد النبوي الشريف أو عاشوراء...الخ،** يجتمع رجالات القرية في **منطقة بني يعلى**، وذلك بزعامة كبارها وعقلائها لإقامة طقوس عادة **"لوزيعة"** أو **"ثيمشرط"**.[1]

هذا الطقس يندرج ضمن طقوس القسم الأول، طقوس لأيام معلومة في السنة الشمسية، حسب تصنيف **الكزاندر كراب.**

1- القراءة التعيينية:

تقوم جماعة من وجهاء القرية بالتسوق لشراء عجل أو عجلين حسب عدد سكان القرية وديارها، ثم يتهيئون لذبح العجل، يجتمع سكان القرية كبارا وصغارا تغمرهم الفرحة بهذا الحدث. بعد الانتهاء من عملية الذبح والسلخ يقوم الصبية بالإتيان **بشجيرات الدفلى** أو **شجيرات الرتمة.** تفرش هذه الشجيرات في ساحة القرية على شكل حصيرة. ثم يقوم ذوي العزم والاختصاص من الرجال، بقطع اللحم إلى قطع صغيرة وإعدادها للتوزيع، حيث يأخذ الموزع اللحم في القفة ويبدأ بتفريقه أقساطا وحصصا متساوية حسب عدد الديار.

[1]– مقابلة مع السيدة: **زينب مقدور**، امرأة مسنة، تبلغ من العمر 85سنة، يوم 17 أفريل 2010، على الساعة 14:00، بقرية آيت براهم، منطقة بنو ورثيلان، ولاية سطيف.

ويعيد الكرة مرات عديدة إلى أن يأتي على أكوام اللحم المقطع فيفرقه كله على الحصص، ثم يأتي دور صاحب القائمة فينادي على الأسماء، يتقدم الواحد تلو الآخر فيأخذ نصيبه من اللحم، حتى الأمعاء والأحشاء توزع على الحصص بالتساوي.

في تلك الليلة يتصاعد بخار القدور حاملا معه روائح اللحم المطبوخ في كل بيت من بيوت القرية. ويتم دفع ثمن اللحم بأجل معين إلى أمين المال المكلف بهذا الأمر في القرية، ويدفعها هو بدوره إلى الميسورين من أهل القرية، الذين قد دفعوا ثمن شراء الذبيحة مسبقا، حتى يسهلوا على الذين يجهدهم دفع ثمن اللحم في مثل هذه الظروف. كما قد يمهل أحيانا صاحب الذبيحة نفسه، أهل القرية، إلى أجل مسمى إن كانت له معرفة سابقة مع كبارها، وتباع رأس الذبيحة وجلدها في المزاد العلني بين أهل القرية، فيأخذها عادة ذوو الميسرة، ويضاف هذا المال إلى ثمن "**لوزيعة**" ليخفض ثمن اللحم عن أهل القرية. كما توجد فئة من الناس يتولى أهل القرية أمرهم، الفقير المدقع، والأرملة التي لها أولاد صغار، والمريض الفقير، هؤلاء يأكلون اللحم ولا يدفعون نظرا لأوضاعهم الخاصة.[1]

2- القراءة التضمينية:

تتجلى رمزية ودلالة "**لوزيعة**" في المعاني التي تأخذها من روح **القرآن الكريم**، الذي يدعو إلى الترابط والتراحم الاجتماعي. ومنه، تجسيد للمبادئ السمحة التي حرص الإسلام على تثبيتها ونشرها بين الناس، المبادئ التي تطبع حياة القرويين الريفيين في منطقة القبائل، بدليل حرصهم الشديد على الحفاظ على تطبيق التعاليم الدينية، واحترامهم الذي يكنونه لعلماء الدين، والذي يعتبرونه واجب مقدس.

وعليه، فعادة "**لوزيعة**" من خلال ممارستها الطقوسية إنما ترمز وتدل على ما يصبو إليه سكان القرية من خلالها، وذلك في نشر الرأفة والرحمة والتكفل من أهل القرية بفقرائها ومعوزيها، وهذا نوع من التضامن المتماسك لدى أهل القرى. فمثلا، تقسيم اللحم إلى قطع صغيرة وإعدادها للتوزيع،

---

[1]- عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص56-58.

حيث يأخذ الموزع اللحم في القفة ويبدأ بتفريقه أقساطا وحصصا متساوية حسب عدد الديار دلالة لعموم الخير كافة الناس.

الطقوس الخاصة بحلول أولى أيام فصل الربيع، ثافسيث:

يعتبر **الخامس عشر من شهر فبراير الفلاحي** (**التقويم الفلاحي**) **الموافق للثامن والعشرين من شهر فيفري** (**التقويم الميلادي**) من كل سنة، أول يوم من دخول فصل الربيع حسب التقويم الفلاحي، يسمى هذا اليوم ب **amenzu n tefsut**[1] ويحتفل بهذا اليوم في جميع مناطق القبائل.

هذا الطقس يندرج ضمن طقوس القسم الأول، طقوس لأيام معلومة في السنة الشمسية، حسب تصنيف **الكزاندر كراب**.

1- القراءة التعيينية:

يلبس الأولاد في هذا اليوم أحلى ما عندهم من الثياب، كما تتزين النسوة **بالحنة**. حيث نجد الأطفال في هذا اليوم يحملون قفف صغيرة تدعى **ثاطلاعث**، وهي مملوءة بأنواع المكسرات مثل: **الجوز** و**اللوز**، **الكاكاو** و**التمر** و**الحلوى** و**البرتقال**، وقطعة من **لمبرجة** وهي عبارة عن رغيف من الخبز المحشو بالتمر المنزوع النوى **الغرس**، مقسمة إلى أربع قطع صغيرة متجانسة تصنع خصيصا لهذا اليوم.

يتوجه الأطفال مع ذويهم إلى الحقول حاملين معهم قففهم الصغيرة لملاقاة الربيع "**لاقي..لاقي أربيع**"، وهم يغنون وينشدون الأهازيج فرحين بهذا الحدث، يقضون وقتا ممتعا في اللعب والمرح. أما الكبار فيتسلون بقطف الأعشاب التي تؤكل مطبوخة، كما يمكن أن تقطف النباتات الجديدة لتعليقها في أعلى أبواب بيوتهم، في حين أن البعض الآخر يتلهى ببعض الأشغال في حقله، مثل:

---

* **لالا تافسوت، سيدة الربيع.**

شذب الأغصان الزائدة في الأشجار، و**جمع القش وحرقه لتنظيف الحقل منه**، وفي المساء تصنع ربات البيوت أكلات محلية خاصة بهذا اليوم مثل: **الشريد، السفنج...الخ**[1]

2- القراءة التضمينية:

يدل أول الربيع بالنسبة للقرويين في منطقة القبائل ككل ومنطقة **بنو يعلى** خاصة، يدل على استرداد الطبيعة لحياتها وجمالها، واسترجاع الشجرة لشبابها وحيويتها حينما تتوج بالزهور المتفتحة، وترتدي ثوبا جديدا من الأوراق الخضراء فتغدو عروس البساتين.

وعليه يعلق الفرد القبائلي أهمية كبيرة على فصل الربيع باعتباره يمثل تجدد الحياة بصفة أبدية. وتحمل طقوس هذا العيد هوية فلاحية لأن الناس يعيشون من هبات الطبيعة. ويعلن حضور عيد الربيع كذلك استئناف الأعمال الفلاحية الكبرى التي ستحتكر قريبا طاقات جميع سكان القرية.

إذن، لهذا اليوم حس معنوي في نفوس سكان القرى والأرياف، يحتفلون به ويفرحون بدخول أول يوم من فصل الربيع **"ثافسيث"**، وفي ذلك يتجلى معناه ودلالته وقيمته المعنوية عند أهل القرى القبائلية.

الطقوس الخاصة بعادة أنزار أو بوغنجة: -يوم الجفاف-:

تعتبر هذه العادة من العادات التي توارثتها الأجيال في منطقة **بني يعلى** خاصة ومناطق القبائل عامة. تتلخص مناسبة ممارسة هذه العادة في جلوء طلب الغيث عندما تقف السماء ولم تسقط الأمطار في فصلها، مما يهدد المحاصيل الزراعية نتيجة الجفاف. إذ نجد المجتمع القبائلي في مختلف المناطق، عندما يعرف جفاف وقحط شديدين، يلجأ إلى عادة **"أنزار"**،[2] التي سميت بهذا الاسم نسبة إلى **"ملك المطر"** أو **"اله المطر"**.

1- عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص65-66.

2- مقابلة مع السيدة: **طاوس هاشمي**، امرأة مسنة، تبلغ من العمر 80سنة، يوم 25 فيفري 2010، على الساعة 10:00، قرية آيت عجيسة، بلدية بني معوش، ولاية بجاية.

هذا الطقس يندرج ضمن طقوس القسم الثالث، طقوس لدفع الضرر والاحتراس، حسب تصنيف **الكزاندر كراب**.

1- القراءة التعيينية:

تقوم النسوة القبائليات برفقة مجموعة من الصبايا والصبيان بصناعة عروس اله المطر، والتي تتمثل في ملعقة كبيرة مصنوعة من الخشب، في شكل دمية يؤلف الغراف هيكلها الأساسي يعرف ب "**أغنجة**" "**Ayenja**"، إذن، تقمن بإلباس "**المغرف**" لباس العروس، حيث يتم تزيينه بخرق من القماش تمثل الفساتين ليظهر هذا "**المغرف**" بمظهر المرأة القبائلية وهو مكسو بالمناديل ذات الألوان، وبعض الحلي ليظهر في الأخير بمظهر العروس، ويشدون وسطه بحزام القبائليات المعروف ب "**ثيسفيفين**"، ويصبح هذا "**المغرف**" بما يعرف الآن **بعروس القراقوز**.[1]

تنتقل النساء والشابات برفقة الأطفال بهذه العروس من مكان لآخر في القرية، مرددين ابتهالات وتضرعات:

" أنزار، أنزار،
يا سلطان الماء أوقف الجفاف،
ولينضج القمح على الجبال،
وفي الهضاب أيضا."

أيضا:

" أنزار أنزار أربي أحيود آزار"

بمعنى:

[1]- عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص67.

" يا رب أحي عروق النبات والأشجار"

والملاحظ انضمام مجموعات من الناس كلما مر هذا الموكب على قرية من القرى المجاورة. كما تقدم كل عائلة للموكب مأكولات كثيرة من **دقيق** و**شحم** و**لحم** و **بصل**، و**ثوم**، إلى غير ذلك من المواد الغذائية، ومعهم أوعية يضعون فيها هذه الأشياء التي تبرعت بها بيوت القرية.

بعدها تبدأ النسوة بطبخ ما تم جمعه من المأكولات، وبعد الانتهاء من الأكل وأخذ كل واحد لحصته، نجد النسوة تغسلن الأواني وترمي ماءها في الجدول.

تجدر الإشارة، إلى أن هذه الممارسات الطقوسية ترتبط بالأسطورة التي عرف فيها الإنسان في العصر القديم على إرضاء إله المطر بتقديم أجمل فتاة قربانا له. إذ يتم اختيار **فتاة شابة وجميلة،** تكون بمقام **خطيبة ملك المطر "tislit n unzar"**. أين تقوم عجوز محترمة وشريفة بتزيينها بأبهى المجوهرات، هذه الفتاة ترافق بموكب كبير من النساء والأطفال، حيث تمسك هذه الفتاة **-خطيبة أنزار-** ملعقة كبيرة "**مغرف**" "**Ayenja**" وهي على ظهر العجوز التي زينتها، حيث تردد قائلة:

" يا أنزار، الملعقة جافة،

كل اخضرار ضائع،

الشيخ قوسته السنين،

تناديه المقبرة،

بطني عقيم،

ولا يعرف النسل،

خطيبتك ترجوك،

آه يا أنزار لأنها تحبك."

بعدها يتوجه هذا الموكب قاصدا إحدى المعابد المقدسة، هنا تبدأ العجوز التي كلفت بتزيين خطيبة أنزار بنزع ملابسها ثم تغطيها بشبكة من العلف، ثم تأخذ في الطواف سبع مرات حول المعبد ماسكة الملعقة في يدها، أين يكون رأس هذه الملعقة متجها نحو الأمام، وهي تردد:

" أنتم يا أسياد المياه،

أعطونا مياها،

أعطونا مياها،

أعطي حياتي لمن يريدها."

عندما تنتهي الفتاة من الطواف، تذكر قائلة:

" أشاهد الأرض،

وجهها يابس وجاف،

لا توجد قطرة ماء في النبع،

شجرة البساتين ضعفت،

أنزار أحضر لنجدتنا،

لا تقدر أن تتركنا يا شريف،

إنني أسمع أنين الأرض،

يشبه أنين سجين مسكين،

لا توجد قطرة ماء ترشح الاهانة،

الليمون مملوء بالثغرات،

أنطوي لإرادتك يا أنزار،

لأنني أمامك لست شيئا.

الغدير يفرغ ويتلاشى،

ويصبح ضريح الأسماك،

الراعي يبقى حزينا،

الحشيش ذائب،

شبكة العلف فارغة وجائعة،

يضمني مثلما يفعل الثعبان"[1]

2- القراءة التضمينية:

إن الطابع المتغير للطبيعة ذاتها يجعل الناس عرضة للجفاف، لذلك تعود الإنسان في العصر القديم على إرضاء إله المطر بتقديم أجمل فتاة قربانا له. وكأن هذه الضحية القربانية ثمن يجب دفعه مقابل العافية والبقاء. حيث أن النية الرمزية التي تعكسها "**خطيبة أنزار**" أو "**خطيبة المطر**" هو الرغبة من هذه الخطيبة إنتاج المطر "**Anzar**" وهو اسم مذكر "**ملك المطر**" لأجل خصوبة الأرض والقطعان.

والملاحظ في هذه الممارسة الطقوسية القبول والرضا من طرف الفتاة على إعطاء أغلى ما تملك وهو الشرف لملك المطر، في سبيل إرجاع الغدير إلى مجراه الطبيعي، لهذا السبب تسمى الفتاة خطيبة أنزار. لكن هذا لم يحدث إلا بعد التهديد والخوف، فالعلاقة إذن مبنية على الجبر. فالفتاة عليها أن تبقى في الطقس عارية وتضحي بنفسها رمزيا ونفسيا للوصول إلى الغاية المقصودة. هذه الرمزية بدونها لا حياة ولا وجود نفس الشيء بالنسبة للماء والأرض.

كما أن العجوز التي كلفت بتزيين خطيبة أنزار عندما تنزع ملابسها ثم تغطيها بشبكة من العلف، فذلك يرمز إلى عدم وجود الحشائش الخضراء بسبب الجفاف.

[1]- شابحة مداك: **مرجع سبق ذكره**، ص67-70.

كما تصبح ممارسة هذه الطقوس دلالية على هذا العيد الفلاحي إلا إذا رافقها الإنشاد أثناء التجوال، والدعاء إلى الله من أجل الاستمطار أو نزول الغيث الذي يجعل الزرع ناضجا ويوفر المعاش ويؤمن حاجة الأطفال للطعام.

الميلاد وطقوسه: -Thalalith-

يلاحظ أن للخصوبة قيمة اجتماعية مهمة في المجتمع القبائلي، تؤدي إلى تقديس الإنجاب.[1] في هذا الإطار، تكون النساء القبائليات جد حذرات من بعضهن، عندما تكون إحداهن على وشك الولادة. لذلك تتخذ المرأة القبائلية الحبلى، احتياطاتها الكاملة عندما تكون على وشك الوضع.

في هذا الصدد، تقوم هذه الأخيرة عندما يقرب وقت وضعها لمولودها، باستدعاء والدتها أو صديقة لها لأجل الاعتناء بها، حيث حسب اعتقادهن أن وجود شخص ذو نية سيئة قد يتسبب لها في ضرر كبير. إذ غالبا ما يتردد عندهن الخوف من استغلال لحظة الولادة في القيام **بالسحر**.

ومن أشهر **الطقوس السحرية** المعروفة في المجتمع القبائلي في مثل هذه المناسبة، أن يقوم شخص حاضر في الولادة باختلاس جزء من **المشيمة،** أين يقوم بشويها، ودقها وطحنها ليتحصل على محصول بودرة، لأجل وضعها في **الكسكس** الذي يحضر للزوج. تضعه، وهي تردد بعض التعويذات. وفي اعتقادهن، أن الزوج حالما ينتهي من أكل **الكسكس** يصبح منزعج ومتقزز من زوجته، وتتولد لديه الرغبة في تركها للأبد.

في السياق نفسه، عندما تبدأ آلام النفاس لدى المرأة الحامل يتم وضع **خنجر "Poignard"** في إناء صغير، وتتم عملية إدارته حتى تتوقف وتنقطع الآلام.[2]

---

[1]- رحمة بورقية: **الإنجاب والثقافة النسائية -المرأة العربية: الواقع والتصور-**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المرأة العربية، ص120-121.

[2]- M. Devulder: **Rituel magique des femmes Kabyles -Tribu des Ouadhias**, **Grande Kabylie-**, extrait de la "Revue Africaine", tome GI, N^{OS} 452-453, société historique Algérienne, faculté des lettres, institut de Géographie, Alger, " 3^{e} et 4^{e} trimestres 1957", P349-350.

فور اجتماع النساء المسنات حول المرأة التي ستضع المولود، تعرفن جنس المولود وتقوم واحدة منهن بعملية قطع الحبل السري،*[1] حيث تعلن ذلك بصيحات مرتفعة وإيقاعية.

على وجه الخصوص حينما يكون المولود ذكرا. عقب ذلك يجتمع رجال القرية الذين يشرعون في إطلاق طلقات نارية تتصاحب وزغاريد النسوة. ثم يحضر والدا الزوجين ليقدما لهما الهدايا، ويهنئ هذين الزوجين. هذه الهدايا عادة ما تكون من الطبيعة، غير أن العرف يجيز أيضا تقديم وإعطاء المال.

هذا ويوضع بكل كبرياء على جبين المرأة حلية بشكل دائري تسمى **"ثافزيمث"**، التي تعلن للكل على أنها أعطت مدافعا للقرية. غير أن عليها نزعه لاحقا، إذا وضعت في الولادة اللاحقة بنتا.

والد الطفل يجب عليه أن يدفع عليه أن يدفع خلال فترة عيد الفطر، **العدة aâda**. الذي تختلف قيمته حسب غنى القرية، والذي يرتفع لإظهار كبريائه الذكوري الأبوي.

في نهاية الثلاثة الأيام من وضعها للطفل، تقوم الأم بإعادة وضع حزامها. ثم تقمن نساء العائلة وكذا القرية جمعاء بتقديم بعض الأمور البسيطة والمتواضعة **كالبيض**. وكذا مساعدتها.[2]

من جهة أخرى، و تبعا لمعتقد شعبي شائع عند النسوة القبائليات، الطفل مخلوق من قبل الملائكة استجابة لأوامر الإله. فيما يخص الذكر يتم بهمة أكبر، في حين أن الفتاة يكون بكتمان وخاضع للأسف. عندما تأتي لحظة رسم ملامح الطفل، الملاك يأخذ بعين الاعتبار أربعين شخصا من أكثر الأشخاص قربا لوالديه. (**الأهل والأقارب المقربون**) والذين قد يكونون من الموتى أو الأحياء.

في هذا الصدد، يسود الاعتقاد بأن الطفل سيشبه الشخص الذي أمعن فيه النظر بشكل مطول.[1]

---

* **عندما يولد الطفل، لا يجب على امرأة متزوجة أن تقوم بقطع الحبل السري له، وإلا فإنها ستفترق عن زوجها للأبد. وعليه تتكفل امرأة أرملة بهذه العملية. كما يتردد عندهن أن المرأة التي وضعت الحمل، تكريما منها للعمل الجيد الذي أنجزته الأرملة التي تكفلت بقطع الحبل، فهي تقول بأنها ستحملها على ظهرها للأبد، وإذا آتى يوم و كانت فيه هذه الأرملة جائعة فإنها ستطعمها.**

[2]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P150.

إضافة إلى هذا كله، فان الميلاد كأحد أهم المحطات في عادات دورة الحياة بالنسبة للإنسان، يشتمل على مراحل مختلفة، من الحمل إلى الوضع إلى السبوع، التسمية، تنشئة الطفل والبلوغ، والتي تتصاحب مع طقوس وممارسات متعددة. إذن سيتم التطرق إلى بعض الطقوس المعروفة في منطقة **واضية بالقبائل الكبرى** المرتبطة بالميلاد، الذي تندرج طقوسه ضمن طقوس القسم الثاني، طقوس مناسبات عائلية محددة، حسب تصنيف **الكزاندر كراب**.

❖ من طقوس استقبال المولود: –طقوس الولادة–

1– القراءة التعيينية:

إذا كان الطفل المولود بنتا، يطفئ القنديل وتغلق أبواب المنزل. بالعكس، إذا كان المولود ذكرا، يضاء القنديل.

كما يقام في اليوم السابع من ولادة الطفل الذكر، وليمة ضخمة، أين يتم دعوة العائلة، الأصدقاء، أهل القرية. إذ يقوم الأب بذبح كباش أو ماعز ويكون **الكسكس** معدا بوفرة، والذي يأخذ طبقا منه إلى الجامع.

هذه الوليمة المقدمة للجماعة **"ثاجماعت"**، المتكون أساسا من طبق **الكسكس** الموضوع فوقه **اللحم**، ونصف كمية من **الزبدة** و**ثلاثون بيضة**. كما يتم تقديم جزء من **اللحم** كصدقة للفقراء والمساكين.

أما في ميلاد البنت، القرية لا تقوم بإطلاق عيارات نارية، ولا زغاريد فرحة. حتى الأب لا يقوم بدفع **العدة** إلى الجماعة. أما الوليمة فتعد بين العائلة فقط، إما في اليوم الثالث أو اليوم السابع.

[1]– Germaine Laoust-Chantréaux: **Op**, **Cit**, P139.

في ميلاد توأمين أو ذكر وبنت، يستدعى **المرابط** الذي يلف الرضع في قماش، أو قطعة حزام ملونة، تسمى"**Akourzi**". يلف واحد من التوأمين في أحد أطراف القماش ونفس الأمر للرضيع الثاني الذي يلف في الطرف الآخر، ويفرق بينهما بقطع القماش في الوسط.[1]

2- القراءة التضمينية:

* **ميلاد الذكر**: يشكل رمزا للفرح، لذلك يضاء القنديل، لأن القنديل رمز للرجل. إذ يقال: "**A tafat, ay argaz**" « **أو نور-ضوء-، أو رجل!**»

إذن في ميلاد الولد تغمر الفرحة البيت، الروافد تظهر فرحة، تسود البهجة كل البيت، وكأنه نور يضيء على أهل البيت، فالفرحة ترتبط بقدوم الولد لأنه هو الذي سيعمر بيت أبيه.[2]

كما يعتبر ميلاد الذكر دلالة على مباركة الله للمنزل، خاصة الولد البكر الذي يعول عليه كثيرا في المساعدة على إدارة البيت، إذ يتمثل شخصية أبيه ويتماهى في الوظائف التي يتوارثها الأب في العائلة.[3]

* **ميلاد البنت**: يعتبر دلالة على الحداد والحزن، إذ يقال: "**a ttlam, a tamettou!**" « **أو ظلام، أو امرأة!**» لذلك يطفئ القنديل وتغلق أبواب المنزل.

إذ من شدة الحزن يحل ظلام حالك على البيت، ما يجعل الروافد تبدو وكأنها تنوح، إذ يقول رب الأسرة إثر تلقيه للخبر أنه ولد عضو لا يعمر الدار ولا يقابل الكفار.[4]

---

[1]- M. Devulder: **Op**, **Cit**, P351.

[2]- H. Genevois: **Education familiale en Kabylie**, Fort National: FBD, 1966, P18.

[3]- علي زيعور: **مرجع سبق ذكره**، ص66.

[4]- H. Genevois: **Op**, **Cit**, p22.

* **في ميلاد التوأمين:** قيام **المرابط** بلفهما في قماش"**akourzi**"، حيث يفرق بينهما بقطع القماش في الوسط. وهذا حتى لا تنجب المرأة لتوائم أخرى، وأيضا حتى لا يتنازع هذين التوأمين عندما يكبران.

نشير في هذا الصدد، إلى عادة **التقميط** كأحد العمليات السوسيولوجية المعروفة ضمن المجتمع الجزائري عموما والقبائلي خصوصا. هذه العادة، التي تحمل في طياتها، دلالات عميقة مرتبط بخلفية المعتقدات التي تعتبر المحرك الأساسي لمختلف الممارسات الطقوسية ضمن المجتمع القبائلي. فعادة **التقميط**، ترتبط في محورها الدلالي الرئيسي بالاعتقاد الخرافي حول قدرته على رد العين، لكون شكله يشبه الكفن، وأنه يحجب أنظار الناس عن الطفل لأنها يغطي كل جسده، إضافة إلى كونه لا يثير الشهوة لأنه لباس موحد لكل الرضع.[1]

أيضا يلاحظ بمنطقة القبائل، التفرقة في لف الولد والبنت، حيث تقوم الأم بلف البنت في منديل ناعم بينما يلف الولد بأربطة قاسية وخشنة، والتي تستخدم في ربط حزم السنابل، وكأنهما يهيآن منذ هذه السن المبكرة إلى أن تنشا البنت ناعمة ومطيعة، وأن ينشأ الولد قويا وقادرا على تحمل الصعاب.[2]

إذن، تتجلى رمزية هذه الطقوس في إبراز مسألة أهمية إنجاب المرأة القبائلية لولد ذكر، إضافة إلى مسألة تأكيد خصوبتها. فالأم القبائلية في حالة لم ترزق بولد ذكر، فان بقاءها ورسوخها في البيت يصبح غير مضمون ومهددا. حتى أنها قد تعاد إلى بيت أهلها أو يبقيها الزوج، ليحضر زوجة ثانية بعد أن فقد منها الأمل في أن تنجب له الأولاد الذكور. في هذه الحالة، قد تفضل النسوة اللواتي لم تنجبن أولادا ذكورا معاناة التعب والحزن وتحمله، لأجل حصاد الأخرى وتحقيقها للغاية، وهو ما يجعل الزوج يحترمها ويتراجع عن إعادتها لبيت أهلها.

---

[1]– فريدة قاضي: **مرجع سبق ذكره**، ص203.

[2]– المرجع نفسه، ص144.

هذا فيما يخص النساء، أما الرجال أو الأزواج، فان تفضيل إنجاب زوجاتهم لولد ذكر، يعود لعدة أسباب منها: حتى لا يندثر اسم العائلة، أيضا حتى لا يرث غرباء خيراتهم، إضافة إلى أن الوالدين عموما ما يعولون على أولادهم الذكور عند الكبر، كسند يعينهم عند عجزهم.[1]

فيما يخص الوليمة –**العقيقة**– التي تقام في اليوم السابع من ميلاد الطفل، الذكر خاصة، هذا الاحتفال ذو طابع ديني وتقليدي قديم. إذ يعد دم الضحايا أي الحيوانات المذبوحة على شرف الطفل.

كما تعد قربان إسلامي لفك رهان المولود عند خروجه إلى الدنيا، إذ تكون على سبيل أضحية تهدف إلى إظهار الفرحة والسرور بإقامة شعائر الإسلام وإرفاد لموارد التكافل الاجتماعي برفد جديد. كما أنها تمتين لروابط الألفة والمحبة بين أبناء المجتمع لاجتماعهم على موائد الطعام ابتهاجا بقدوم المولود الجديد.[2] إضافة إلى أنها طقس من طقوس التضحية في الإسلام تسمح للمولود بالاندماج اجتماعيا مع مجتمع المسلمين. إذ ينفصل فيه الطفل عن الأم فيزيقيا ويدمج مع البيئة المحيطة به.[3]

❖ **طقوس تخص الطفل الرضيع: –طقوس ما بعد الولادة–**

1– القراءة التعيينية:

تذهب القابلة أيام قليلة بعد الولادة، إلى الجدول حاملة معها حبات من البيض موضوعة فوق القنديل. هنا، تقوم هذه القابلة بطبخ البيض فوق القنديل، ثم ترفع القشرة من فوق البياض، وتقوم بأكلها.

---

[1]– Yamina At S., S.Louis de Vincennes: **Le Mariage En Kabylie –At Amar ou Said des At Mangellat–**, C.E.B.F, 1950, P56-58.

[2]– ابن القيم الجوزية: **مرجع سبق ذكره**، ص67.

[3]– محمد الجوهري وآخرون: **الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية –دورة الحياة–، مرجع سبق ذكره**، ص217.

كما يوضع المولود الجديد بالقرب من والدته في المهد.*[1] ثم تقوم الساحرة بأخذ حمامة وتديرها سبع مرات في جهة، وسبع مرات في الجهة الأخرى، حول المهد، ثم تذبح هذه الحمامة فوق المهد. تأخذ بعدها مغزلا، "**Izdi**"، و تضعه في جرة الماء.

إضافة إلى قيام الأم بوضع المولود في المهد في **يوم أحد**، وتأرجحه، ثم تقول بعدها:

" أرجحتك بأحد،

لا تكون لطيفا وعفوا مع أحد،

باستثناء والدك إذا حضر."

"**Lekser-k degg-ouass el-lhedd**,

Our tetsqilid hedd,

Ala baba-k ma irouh-ed."

بعدها تقوم الأم، بوضع حجر أبيض في المهد، وقرميده. وقد تنوب عنها الجدة في القيام بهذا الفعل الطقوسي.

كما تعلق في المهد أيضا غصينات من:

* **سبع شوكات من "elmestâouej"**

* **سبع أغصان الرمان.**

* **سبع أغصان العناب.**

* المهد هو في العادة مشكل من صندوق بسيط معلق من الروافد بحبال. أيضا في بعض الأحيان، يكون مشكل من قطعة بلوط الفلين.

في اليوم الثامن، تقوم الوالدة بدلك طفلها بالعسل، ثم تنثره بطبقة جيدة من الملح وتتركه ليوم كامل حتى ولو بكى.

يخضع الرضيع خلال عدة أشهر لرياضة حقيقية. حيث تقوم الأم بوضعه على البطن، وتسحب له الذراعين والساقين، حيث يجب أن يصل الذراع الأيمن شيئا فشيئا ليلمس الكعب الأيسر، والذراع الأيسر ليلمس الكعب الأيمن. كل حركة تقام سبع مرات.

2- القراءة التضمينية:

لكل من الطقوس التي ذكرناها دلالات ومعاني لطالما آمنت بها النسوة القبائليات، والتي تأتي كما يلي:

* **طبخ البيض ووضعه فوق القنديل، ثم رفع القشرة من فوق البياض:** حتى يكون هذا الطفل أبيض مثل البيضة. "**ad-yimloul am -etmellalt**"

* **ذبح الحمامة فوق المهد:** حتى لا يصبح الطفل مريض.

* **استعمال المغزل، "Izdi"**: حتى ينمو الطفل مثل نصيب عصا المغزل.

* **وضع المولود يوم أحد و أرجحته:** إذا رغبت الأم في أن يكون ولدها شرسا، صعبا، "**adyeouâr**"

* **وضع الأم حجر أبيض في المهد:** حتى تكون له سحنة بيضاء.

* **وضع الأم لقرميده في المهد:** ليكون له منزل في المستقبل.

* **تعليق سبع شوكات من "elmestâouej" في المهد:** ليكون حكمه غير ملتوي أي ذو حق وعدل، "**iouakken our-yetsàouaj-ara rray-is**"

* **تعليق سبع أغصان الرمان في المهد:** حتى يكون عقله منفتحا ومنشرحا،

"Iouakken ad-yedjdjoudjoug elkhatr-is"

* **تعليق سبع أغصان العناب في المهد**: حتى يكون له نصيب في كل شيء، ولا يتمكن أي شخص من خداعه. **"iouakken ad-yekkestehqq-is"**

* **العسل**: ليصبح حلوا، فالعسل رمز للحلاوة.

* **نثره بطبقة جيدة من الملح**: حتى يصبح جيدا، **"ad-yemleh"**، فالملح عند القبائل يدل على جعل الشيء جيدا، حتى في رقصات الأعراس يتم رمي قبضة فوق الراقصين حتى تكون الحفلة ناجحة.

فلا طالما احتل الملح مكانة رئيسية دون الأطعمة الأخرى في العلاج من العين، فالملح يستعمل بكثرة في الحياة اليومية لمنع فساد الأطعمة ولم الجروح، كما أن حصوة الملح شديدة الملوحة والصلابة فيكون تأثيرها على العائن أقوى من تأثير العائن نفسه على المعيون.[1]

* **التمارين الرياضية التي يخضع لها الرضيع**: لهدف جعل الطفل خفيف الحركة رشيق: **الذكر ليحمل الأسلحة**، و**الفتاة لتحمل الجرة وترقص...الخ**

تجسد لنا مختلف هذه الممارسات الطقوسية معاني ودلالات عميقة تترجم صورة الشاب المطبوع في خيال الأم القبائلية، هذه الصورة التي تتمناها لابنها مستقبلا. فهي ترجوه شاب قوي البنية، سليم الصحة ومعافى، وأن يكون مولودها الرضيع من خيرة شباب القبيلة شكلا وسلوكا وأخلاقا.

كما تحمل لنا حرص الأم القبائلية على مستقبل مولودها الرضيع. حيث تبدأ في تطبيق واتخاذ مختلف الإجراءات منذ لحظة ولادته، والتي حسب اعتقادها ستنبئ بمستقبل واعد وزاهر لولدها، إضافة إلى

---

[1]- فريدة قاضي: **مرجع سبق ذكره**، ص196.

حلمها وأملها في أن يصبح نعم الولد الصالح الذي تعول عليه وتستند عليه هي وزوجها **–والده–** في قابل الأيام، الولد الذي يأخذ اعتبارا وأهمية لرأي والديه وشورهما.

أيضا لا يفوتنا الإشارة إلى سعيها في أن يكون ولدها ذلك الشخص الذي يحتل مكانة بين أقرانه من الشباب، وكذا عند مختلف أفراد الجماعة الاجتماعية التي يعيش في وسطها، شاب راجح العقل، ناجح في أعماله، ذو هيبة ورأي.

ومنه تترجم لنا هذه الممارسات الطقوسية الآمال التي ترجوها الأم القبائلية من ولدها الرضيع، وتفكيرها منذ لحظة ولادته على أن يكون الشخص الذي تعول عليه والفخر الذي سوف تعتز به بين نسوة القبيلة.

هذه الدلالات كلها مستوحاة من واقع المجتمع القبائلي، ومن العقلية السائدة فيه، والتي تطبع سلوكيات أفراده.

كما يلاحظ في كل ما ذكرناه اهتمام الأم القبائلية بجملة الممارسات الطقوسية، بمختلف المعاني التي تحملها، عند إنجابها لولد ذكر أكثر منه للأنثى. المسألة النابعة من تفضيل الولد الذكر على الأنثى، واعتبار إنجاب المرأة لولد ذكر رمزا للفرح والسعادة والفخر، فهو المحارب الشرس القوي الذي سوف يذود ويحمي أفراد الجماعة الاجتماعية التي يعيش وسطها، على عكس إنجاب المرأة القبائلية لفتاة.

الزواج وطقوسه:

الخزي أو العار الذي يشكل هاجسا وتهديدا للفتاة القبائلية ألا تتزوج، ولامرأة أن يتم هجرها أو تركها من قبل زوجها.

نفهم من ذلك أنه إذا لم تجد الفتاة القبائلية من ترتبط به، فإنها تفعل كل شيء لتقديم ساعة زفافها. نفس الأمر، للمرأة التي هجرت من قبل زوجها، حيث لا تترك أي شيء للعمل على عودته.[1]

يبنى الزواج في منطقة القبائل بأسرها على أساس التكافؤ والتطابق والمساواة بين العائلات، كل عائلة تصاهر العائلة المماثلة لها من ناحية السيرة والسلوك والأخلاق.

فالمحافظون وبيوت الأصالة يتزاوجون فيما بينهم، والعامة من الناس فيما بينها، وهذا التمايز في الزواج ليس من باب الاستعلاء على الغير أو تحقيرا له، أو تقليلا من شأنه، وإنما ذلك استجابة للعرف والتقاليد السائدة التي تحكم هذه الطبائع. فهذه العادات والتقاليد متجذرة وراسخة في عقول الناس.[2]

إضافة إلى أن قضية الزواج في المجتمع القبائلي، تبقى مسألة جماعية خاصة بالأفواج وليست فردية، خاصة وأنها غالبا ما ترتبط بالاتفاقات التي تتم بين العائلات ورؤسائها.[3]

كما يلاحظ عند المجتمع القبائلي أن الآباء والأمهات، هم غالبا من يتكفلون بتزويج أبنائهم. المسألة التي يهتمون بها منذ صغرهم، حتى أنهم يحددون اختيارهم لشريكة حياة أبنائهم في سن مبكرة. أو أنهم يكتفون بالانتظار إلى غاية أن يصل أبناءهم إلى سن الزواج.

وللإشارة، فان غالبا ما يكون خيار الأم أو الأب واجب قبوله من قبل الشاب، حيث أنه لن يتمكن من رؤية امرأته، حتى يوم زفافه، أما إن كانا من نفس القرية، فيكون على معرفة بها، غير أنه وبعد أن

1– M. Devulder: **Op**, **Cit**, P303.

2– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص38.

3– شابحة مداك: **مرجع سبق ذكره**، ص75.

يتم الاتفاق على جميع تفاصيل الزواج، فان الفتاة تحجب عنه.[1] نفس الأمر بالنسبة للفتاة، التي غالبا ما يتم تزويجها في سن مبكرة.

في السياق ذاته، يمكن أن يخرج أحد الشباب عن العادة، ليختار شريكة حياته بنفسه. غير أنه عليه أولا باستشارة عائلته "**الخروبة**" "**Kharouba**" أين يتم النقاش بخصوص خيار المستقبل. على خلاف ما نجده عند **المرابطين**، أين المرأة لا يكشف عن وجهها للغرباء عنها.[2]

في هذا الإطار، عندما يتم طلب فتاة للزواج في المجتمع القبائلي، والدها لا يعطي جوابا بسرعة، بل يقوم بالمشاورة مع بيت أهله، حول العائلة، هل تعجبهم، وهل هي مشرفة... أما إن كان الأمر يتعلق بغرباء، هنا، يقوم والد الفتاة بسؤال أهل القرية بخصوص العائلة.[3]

وفي العادة يتم الزواج بالخطبة بين النساء، فإذا حصلت الرغبة والتوافق في المصاهرة بين الطرفين، فان ولي الزوج يتقدم إلى ولي المرأة لإتمام الخطبة علنيا مع بعض الوجهاء من عائلته ومن أهل القرية. أيضا وقبل أن يفترقوا يتم قراءة **الفاتحة**، لتكون هذه المقابلة كمثيل للخطبة، تدعى ب

Fatih'a el-badhena أو **fatih'a-n-esseur**

في السياق نفسه، فانه على الطرف الذي يتراجع عن الكلمة المعطاة فانه مجبر على دفع **غرامة مالية**.

في اليوم الخاص **بالفاتحة**، يقوم الشهود الذين ظهروا ووقفوا إلى جانب العريس بإعلان هذا الحدث في القرية، مطلقين عيارات نارية. يقوم بعدها الزوج المستقبلي بإرسال **تين** و**جوز***[4] لمكان اجتماع

[1]- Yamina At S., S.Louis de Vincennes: **Op**, **Cit**, P78.

[2]- A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P152.

[3]- Yamina At S., S.Louis de Vincennes: **Op**, **Cit**, P88.

* **التين يهدى ويقدم كفأل خير لحلاوة وبركة الزواج، هذا الارتباط المقدس. حيث يلعب الجوز دورا هاما في مختلف حفلات الزفاف منذ القديم، وقد برز في تقاليد الحفلات الرومانية.**

"**ثاجماعث**"، أين يتم مشاركته مع السكان. أيضا، يهدي وليمة على شرف هؤلاء الشهود، وكذا تجتمعن نسوة القرية في منزله للتعبير عن فرحتهن بأغاني ورقصات.

تتلو الفاتحة السرية عملية تسليم **Thâmamth** في فاتحة علنية أو ما يسمى ب **fatih'a dhehara**[1]

في هذا الصدد، نجد بأن العرف السائد في "**بني يعلى**"، أنه كلما كان **المهر** –**الشرط**–، –**لملاك**–، –**الدفوع**– قليلا كان الزواج مباركا. فالمهر ليس مبلغا محددا يجب أن يحتذى به، فالناس يختلفون في الغنى والفقر، ويتفاوتون في السعة والضيق. لتبقى أن لكل جهة، في منطقة القبائل، عاداتها وتقاليدها.[2]

وفي يوم محدد من قبل، يقصد والد أو وكيل العريس رفقة الأهل والأصدقاء بيت العروس، في موكب احتفالي كبير، لأجل تقديم نقود **Thâmamth** وكذا مواد غذائية، كانت قد اشترطت ضمن المقابلة الأولى.

في المقابل يجتمع أهل العروس منتظرين وصول الموكب، ليتم العرض أمام الكل، إضافة إلى توزيع المواد الغذائية، وقيام ممثل الزوج، باسم وكيله، بإهداء مجموعة ملابس أو حلي لاستعمال الزوجة.

هذا وقبل أن تنقل **Thâmamth**، تتلى الفاتحة من قبل جميع الحاضرين. للإشارة فان العادة تمنع على الزوجين المستقبلين الظهور خلال هذا العرض، إذ يلاحظ عند المجتمع القبائلي، إن حاول العريس رؤية ومجالسة عروسه، من خلال الذهاب إلى المنزل، دون إذن الوالدين أو الأهل فان عليه دفع غرامة تعادل القيمة التي دفعها في **Thâmamth**. أيضا وقبل أن يفترق الحضور يتم تحديد موعد الزفاف.[3]

---

[1]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P153.

[2]– عبد الكريم بوعمامة: **مرجع سبق ذكره**، ص39.

[3]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P153.

من جانب آخر، ثلاثة أسابيع أو حتى شهر قبل موعد العرس، تخصص عدة أعمال لأجل تهيئة العروس، إذ لن تذهب إلى الحقول، فقط إلى الينبوع. أيضا يتم تدريبها على الأعمال المنزلية. تغذى جيدا لكي تغادر في هيئة أو مظهر جيد. حتى أنه يتم حمايتها من الشمس، ولا تحمل الحلي. كما أنها لن تلبس إلا ثيابا قديمة لكي تظهر أكثر جمالا في يوم عرسها. إضافة إلى أن أخوالها وأعمامها يدعونها لقضاء بضعة أيام عندهم، أو لتناول العشاء.[1]

بالإضافة إلى هذا كله، عادة ما تقام احتفالات الزواج أيام **الاثنين** أو **الخميس**، وذلك في الأيام الملائمة في **الروزنامة الخاصة في الأيام الأولى للفلاحة أو الحراثة لفصل الخريف**. كما قد تحتمل أيضا **بالأربعاء** أو **الأحد**.

وعلى العكس من ذلك، يمكن أن يتم الزواج خلال **محرم**، **الشهر الأول من السنة القمرية**. هذا وتجدر الإشارة إلى أنه لا يستحب ويوصى بعدم الزواج خلال **الفترة ما بين عيد الفطر –العيد الصغير–** و**عيد الأضحى –العيد الكبير–**.

غير أن الفترات الأكثر ارتباطا بإقامة احتفالات الزواج تكون بعد **الحصاد** و**قطف أو جني ثمار التين**، عندما تكون "**Ifukan**" مملوءة، نختار بذلك **فترة عز القمر**، لإمكانية استمرار بعض من هذه الحفلات متأخرة إلى الليل.

ويجدر التنويه، إلى أنه إلى غاية أخذ ورفع العروسة، الاحتفالات تنتشر وتقام في مسرحين مختلفين: قسم منها عند العريس، في مجموعة الرجال، وقسم آخر يذهب إلى الفتاة، في مجموعة النساء.[2]

ليلة العرس، وبعد تقديم عشاء الاحتفال، على شرف الأهل والأصدقاء، يقوم العريس بصبغ يده اليمنى **بالحنة Henné**، في الوقت الذي يقوم فيه المدعوون بإنشاد وغناء المدائح.

[1]– Yamina At S., S.Louis de Vincennes: **Op**, **Cit**, P90.

[2]– Germaine Laoust-Chantréaux: **Op**, **Cit**, P191-192.

في نفس هذه الليلة، يقوم العريس "**Isli**" بإهداء البيض، اللحم وكذا الحلوى إلى الناس الذين حضروا الحفلة. ثلث هذه المؤونة أو المواد الغذائية يذهب إلى المغنيين، والثلثين الآخرين لأجل الشباب الغير المتزوجين في القرية.

أخيرا يصل اليوم الاحتفالي، يقصد أهل الزوج منزل العروس في أبهة كبيرة. الموسيقى تسبقهم، والبغل يتبعهم، والذي يخصص لأجل أن يحمل ويقود الزوجة الجديدة إلى عش الزوجية. وترى النسوة في أبهى حلة مشكلات قسما من هذا الموكب.

يسبق دخول الموكب إلى منزل العروس، عرض يتم فيه منافسة بين عائلتي الزوجين في المدح والثناء على عائلتيهما.

هذه العادة لم تعد موجودة، إذ يدخل الموكب مباشرة إلى منزل الزوجة تحت وقع الطلقات النارية، وكذا المزمار والطبل. كما قد يتواجد **Marabout** مختار من قبل العائلتين، محاط بالرجال الأكبر سنا واعتبارا ومكانة في العائلتين.

العريس لا يظهر أبدا، بل يرسل وكيله "**Oukil**" الذي يتوجه رسميا إلى والد أو ممثل الزوجة المستقبلية "**Ouali**" ويقول له:

" **أطلب منكم ابنتكم أو أختكم لفلان**"، الأب أو الولي يجيب: " **أعطيتك إياها**"، المرابط يقرأ **الفاتحة**، أين يردد وراءه جميع الحضور وهم واقفون، وبكل احترام وخشوع.

نضع إذن أمام المرابط الحلي والملابس المعطاة من قبل الوالد أو المهداة من قبل العريس، سواء تحت عنوان عطية الزفاف "**الهبة الزواجية**"، أو بمقتضى شروط خاصة.

إن كانت الزوجة المستقبلية أرملة أو مطلقة، الوكيل يعود قريبا منها لأجل أن يتحصل على إذن وموافقة هاته الأخيرة. لكن إن كانت بكرا فوالدها أو وليها يمثلها دون توكيل.

يطلب المرابط من وكيل الزوج، هل يمنحه الصلاحيات الضرورية، وهل يضمنها له. لذلك يتوجه هذا الوكيل إلى المرابط ليعلن له ذلك وبصوت مرتفع لثلاث مرات قائلا: " **أعينك وكيلي**"، المرابط يجيبه في ثلاث مرات متتابعة: " **نعم، أوافق**". نفس التوكيل يعطى ويقبل بنفس الشكل عند المرأة.

في هاته الحالة، يمنح ذلك المرابط صلاحيات واسعة من قبل الطرفين، ثم يبدأ في عرض الملابس والحلي، معلنا قيمتها ومصرحا بها، على أنها أصبحت من ملكية المرأة. يتلو بعدها السورة الرابعة من القرآن الكريم، **سورة النساء**، ويقول بصوت مرتفع:

" **أعلن وأصرح أن فلانة، بنت فلان وفلانة، زوجة لفلان، وأعلن وأصرح أن فلان، ابن فلان، زوجا لفلانة**".

ثم يقوم بدعاء يتضمن بركات الله، التي يرجوها للزوجين، ولارتباطهما وحياتهما. تتلى الفاتحة، مرة أخيرة، ليختتم المرابط الاحتفال بإعادة التذكير بالصلاحيات التي تلقاها من قبل وكلاء الزوجين.*[1]

إذن، يحضر والد العروس صينية مملوءة بمأكولات متنوعة: **كسكس، لحم، عسل**، و**حلوى**، الذين يقدمون على شرف المرابط ووجهاء أو كبار القرية أو العائلتين.

موكب الزوج والغرباء القادمين للزفاف يتم استضافتهم إما من قبل عائلة العروس أو سكان القرية.*[2]

بيد أنه وقبل اصطحاب العروس، أهل الزوج عليهم بدفع قيمة مالية معينة للجماعة، تتراوح بين **3** و**7 دورو**، تبعا لمدى غنى العشيرة أو القبيلة.

في قرية " **أزفون**" هذا الدين يعوض بوليمة يقدمها الزوج للجماعة.

---

* **هذه الاحتفالية تسمى: "tinefkith"، "فعل الإعطاء، التسليم". عادة ما يتلقى المرابط من وكيل الزوج، تحت عنوان "الحق المقدس المقرر بالاستعمال"، مبلغا رمزيا من المال.**

* **والد العروس يعوض القرية نفقات الضيافة، عندما يزوج ابنته لغريب.**

ينطلق الموكب ليقود المرأة لبيت زوجها، تحت وقع أو ضجيج الموسيقى وطلقات من عدة بواريد. الجدة ترافق العروس، لتتبعها العديد من البغال مملوءة **بالسفنج**.

أثناء السير، الجيران تتبع الموكب. أما الأطفال فيثيرون بصيحاتهم حماسة الموسيقيين ويرمون حتى بعضا من الحجارة والقذارة على ناس الموكب لدفعهم على إطلاق عيارات نارية.*[1]

في نهاية السفر، تستقبل العروس برشقات من طلقات البندقيات، ونحضر لها إبريقا مملوءا بالماء، الذي تقوم بصبه على الحاضرين من اليمين إلى اليسار. نحضر لها أيضا غربالا مملوءا **بجوزة الطيب، بلوط حلو، بيض صلب،** و**الحلوى** والتي يوضع عليها **خلخالا من الفضة**.[2]

واحد من الأهل يرفع الخلخال، أما المرأة تطلق بكلتا يديها على الحشد الفاكهة وقطع الحلوى.

تنزل العروس إذن من فوق بغلها، غير أنه وقبل أن تطأ قدمها الأرض، يقذف بشدة طفل صغير إلى مقعدها. المعتقد القبائلي، يعتبر أن هذه الممارسة تضمن للمرأة أن تنجب ولدا ذكرا في ولادتها الأولى.

تنشر بعدها سجادة، أين يتم وضع منشفة في وسطها تتضمن خلخالا وقمحا.[3] فوق هذه السجادة، يقوم كل واحد من الحاضرين بوضع هديته أو هبته، في قيمة معلن عليها بصوت مرتفع. الزوج يظهر ليبرز كرمه في وسط المانحين، عند الضرورة يقوم والده بالنيابة عنه. الحفلة لن تختم إلا بوليمة تعد، التي عقبها يقوم الغرباء بالانسحاب.

ينزل الليل، ليقوم بعض من الأصدقاء بقيادة الزوج إلى الغرفة الزوجية. غير أنه وقبل اجتياز العتبة، يصرف لهم بعضا من قطع الحلوى والبيض.

---

* **في هذا الصدد، تم إصدار منشور واجب إتباعه، لردع مثل هذه التصرفات التعسفية، من خلال دفع غرامة مالية:**
" الذي يقوم بإتباع موكب العروس ويلقي عليه الحجارة أو القاذورات، فعليه بدفع 1réal" " آيت فراح Aït Ferah"

* **الفضة رمز للغنى والصفاء، الخلخال رمز شعري لحلقات متسلسلة.**

* **القمح يستعمل للدلالة على الغنى.**

يبقى العريس لوحده مع امرأته، حيث يضرب الزوج كتفيها بخفة ثلاث مرات، بواسطة ظهر سكين أو سيف، وذلك لتجنب العين الشريرة أو العين الحاسدة.

إن كانت الزوجة أرملة أو مطلقة، ينتهي العرس ويغادر الحاضرون. أما إن كانت الزوجة الجديدة بكرا، النسوة تنتظرن وقت خروج الزوج من غرفته، ليعلن فخره بانتصاره من خلال إطلاق عيار ناري.

استجابة لهذه الإشارة، تطلق صيحات وزغاريد الفرحة، ثم تسرع النسوة إلى الغرفة للتحقق من انتصاره. وتقضين بقية الليل في الغناء والرقص على شرف الزوج.

صباح الغد، يتوافد الأهل والأصدقاء لزيارة الزوجة الجديدة، ويهدون لها هدايا من الفضة. هذه الهدايا، تأخذ اسم **"حق النظر"** **"Thimezriouth"**[1]

أيضا وحسب عرف القرية دائما، أهل المرأة يأتون لزيارتها، أين يحضرون طبقا من **الكسكس** واللحم، متمنين أن تكون ابنتهم فأل خير، وبركة في منزلها الجديد. هذا الطبق يسمى **بطبق المحبة** أو **طبق الصداقة**.[2] وخلال ثلاثة أيام، يحتفون ويضيفون من قبل الزوج، بولائم على شرفهم.

في نهاية هذا العرض التمهيدي، الذي أردنا من خلاله تقديم نظرة إلى الزواج في المجتمع القبائلي، وكذا أهم مراحله وطقوسه التي يشترك في أهمها معظم مناطق المجتمع القبائلي. يتضح بذلك مدى التعقيد والتشابك الذي يطبع الزواج بمختلف مراحله وممارساته. لذلك وباعتبار أن الزواج مثل الميلاد يعد من أهم المحطات في عادات دورة الحياة بالنسبة للإنسان، والذي يشتمل على مراحل وجزئيات مختلفة، من الخطوبة إلى الزفاف إلى بيت الزوجية، زواج الأقارب، الرجل والمرأة بعد الزواج. إذن، سيتم التطرق إلى بعض الطقوس المعروفة في منطقة **إوضين بالقبائل الكبرى** المرتبطة بالزواج، الذي تندرج طقوسه ضمن طقوس القسم الثاني، طقوس مناسبات عائلية محددة، حسب تصنيف **الكزاندر كراب**.

---

[1]– A. Hanoteau, A. Letourneux: **Op**, **Cit**, P154-157.

[2]– Yamina At S., S.Louis de Vincennes: **Op**, **Cit**, P58.

❖ **طقس "Le chebbouil":**

اسم هذا **الطقس "Le chebbouil"** مأخوذ من الفعل **"Chebbouel"** الذي يعني: **هيج بعنف.** يعتبر هذا الطقس من الطقوس السحرية الأكثر تعقيدا، يتطلب تدقيق في التحضير من قبل المشعوذة. إذ أن الطقس نفسه يجب أن يقام: إما **بالاثنين يوم الخطبات –المخطوبات–**، أو **بالثلاثاء يوم السوق**، و أيضا لليوم الذي يقال له **"Metbout"**، بمعنى اليوم الذي يخصص للمفاوضات الأولى التي تقام في سبيل الخطوبة. لكن قبل ذلك يجب إعداد كل شيء وتقديم كل ما يسمح بفعاليته.

1– القراءة التعيينية:

تذهب الساحرة إلى الغابة أين تعرف ما يجب إحضاره، وأين يتواجد الكثير من الأشجار التي تحتاجها. عندما تصل، تغطي ذراعها الأيمن وتدور إلى نصف دائرة، من اليمين إلى اليسار، سبع مرات متتابعة، قائلة:

المرة الأولى:

" آ الغابة المسكونة بالحيوانات البرية المتوحشة "،

المرة الثانية:

" أين عليها يسقط المطر ووابل المطر ".

المرة الثالثة:

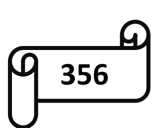
" ابدأ بك أنت، آ يا بلوط ".

المرة الرابعة:

" الناس تسميك « بلوط» "،

المرة الخامسة:

" أنا، أسميك « القايد عمروش»"،



المرة السادسة:

" أعد لي زوجي مثل الوعاء "،

المرة السابعة:

" كل صباح أعطيه الزبدة في «**La gueule**» "

La première fois:

A tiżgi, **m–leouḥouch**,

La deuxième fois:

Af tekkat lehɒua ou–errechouch.

La troisième fois:

Semmaɽ dekk, **ay akerrouch**:

La quatrième fois:

Medden semman–ak « **akerrouch**»

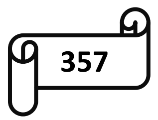
La cinquième fois:

Nekk, **Semmaɽ–ak** « **elqayed Amrouch**»

La sixième fois:

Ad–iyi–terreḍ argaz–iou d–aqbouch,

La septième fois:



Ççbeḥ ar eççbeḥ ad-as-efkeṛ oudi s-akhenfouch.

لاشيء يجب أن يلهي أو يقاطع الساحرة أثناء قيامها بهذه الممارسة. وإذا وجهنا لها الكلام، فإنها لا تجيب، وإذا سلمنا عليها فلا ترد السلام. لن تتكلم حتى تفرغ من هذا الطقس.

تجمع بعدها الغصينات الصغيرة أو النباتات الكاملة التي يجب تقديمها إلى **Chebbouil**. بعض منها **مثار من قبل الريح**، وبعضها الآخر عبارة عن **أشواك**.[1]

2- القراءة التضمينية:

*** الساحرة تضع نفسها، مكان زبونتها، بدلالة قولها "كل صباح أعطيه الزبدة في**

"**La gueule**"، حيث يرمز هذا التضرع الأخير إلى طلب زوج وديع وطيع، "**أحمق مثل الإناء أو الجرة.**"

*** لاشيء يجب أن يلهي أو يقاطع الساحرة أثناء قيامها بهذه الممارسة. وإذا وجهنا لها الكلام، فإنها لا تجيب، وإذا سلمنا عليها فلا ترد السلام. لن تتكلم حتى تفرغ من هذا الطقس**: وهذا بسبب الخشية من فقدان قيمة وفعالية الكلمات التي تلفظها، والتي تهدف لإرجاع الغابة ملائمة.

كما يعتبر **الصمت** من الإجراءات التي تتطلبها بعض **الطقوس السحرية**، بالإضافة إلى **الصوم وخلوة المعدة من الطعام**،[2] والذي ينبع من شرط أساسي قبل الإقدام على بعض الأفعال الدينية والسحرية، ألا وهو: **العذرية**. هذا الشرط الذي أثبت في علوم التاريخ القديم، والأديان المقارن، وعند مختلف معتقدات وطقوس جميع الشعوب. هذا الشرط الذي ارتبط بالمرأة والاعتقاد المجتمعي السائد بأنها أكثر تقبلا للسحر من الرجل.

---

[1]- M. Devulder: **Op**, **Cit**, P303-305.

[2]- محمد الجوهري: **علم الفولكلور -دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية-**، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، 1978، ص64.

* **الغصينات الصغيرة أو النباتات الكاملة المثارة من قبل الريح**: دلائل على إثارة قلب الرجل في نظر الذين جمعهم.

* **الأشواك**: التي يجب أن تلدغ قلبه، حتى يكون وديعا ولطيفا مع زوجته.

وعقب إحساسه بكل هذه المثيرات، الرجل لن يتمكن من الراحة لا ليلا ولا نهارا، حتى يجد زوجته أو يتزوج من الفتاة الشابة.[1]

ومنه، تتجلى رمزية هذا الطقس ودلالته كأحد الطقوس المستعملة إما لفتاة تبحث عن زوج، وكذا لإرجاع الزوج الذي ترك امرأته أو الذي يمدد كثيرا في غيابه عن البلد. هذه المسألة التي تنبع من أهمية الزواج والاستقرار الأسري بالنسبة للمرأة القبائلية، فلا طالما حصر **–بضم الميم–** الداخل الطبيعي للمرأة في البيت العائلي.[2]

وعليه، تهيأ الفتاة في المجتمع القبائلي منذ الصغر على أنها ليست أكثر من وسيلة امتداد الأسرة وتوثيق العلاقات الإنسانية بدورها الاجتماعي. كما أن الأم تعلمها عبر كل الإكراهات أن هدفها في الحياة هو الزواج،... باختصار تلقن أحسن تدريب ممكن لتصبح زوجة.[3] إذن، فالفتاة القبائلية من خلال التنشئة الاجتماعية التي تتلقاها، تعلمها وتدربها أمها على أن هدفها في الحياة هو الزواج. لذلك غالبا ما تخشى البنت القبائلية من العنوسة والخزي إن لم تتزوج، أو العار والذل في حالة هجران زوجها لها وابتعاده عنها.

❖ من الطقوس الممارسة في الأيام التي تلي الزفاف:

1– القراءة التعيينية:

---

[1]– M. Devulder: **Op**, **Cit**, P303-305.

[2]– Pierre Bourdieu: **Le sens pratique**, Paris: éditions de minuit, 1980, P456-457.

[3]– فريدة قاضي: **مرجع سبق ذكره**، ص102.

في صباح اليوم التالي للزفاف، والدة المرأة الشابة تطبخ **بعض البيضات،** التي على الزوجين الشابين أكلها مع بعض بنفس الملعقة.

بعدها تضع الساحرة **الحنة** للمرأة الشابة بالقرب من البيت لتجف. خلال ذلك الوقت تأخذ الساحرة **قشرة البيض** وتدهنه **بفتيل من زيت القنديل،** وتضعه فوق رأس الشابة المتزوجة في ثني **الشال**.

في هذا اليوم أيضا، تضع المرأة الشابة حزامها، قائلة:

ليخرج من صلبي كثير من الأطفال،

ليحبني زوجي دائما،

بإرادة وعون الله والرسول،

وكل من أوصى بذلك، -بهذه الطقوس-

ثم تقوم والدة الشابة المتزوجة بتحضير فطائر يقال لها **Lekhfaf "لخفاف"** عجنتها بوضع قليل من الماء. تأخذ واحدة وتضرب سبع مرات ظهر ابنتها قائلة:

كليه، ستبقين هنا.

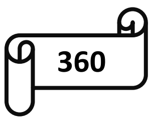
وتقوم بإطعامها للزوجين معا.

في اليوم السابع من زفافها، أين تذهب المرأة الشابة إلى الينبوع للمرة الأولى منذ دخولها إلى بيت زوجها. تأخذ الجرة، حيث تلفظ بالكلمات التالية:

جرتي من الفضة،

صلبي مبشر بخير عميم من الأطفال،

حزامي هو من اللويز -الذهب- الخالص،



بعون الله ورسوله،

وكل من ترك لنا هذه الطقوس.

2– القراءة التضمينية:

نجد تواجد ممارسات عدة وطقوس مختلفة، باستعمال مواد متنوعة، تحرص المرأة القبائلية المتزوجة حديثا على استعمالها وإتباعها بدقة وحذر شديدين، وذلك لما تحمله من دلالة ومعنى عميقين، ومعتقدات لا طالما آمنت بها النسوة القبائليات:

* **أكل الزوجين للبيض بنفس الملعقة:** للدلالة على الاتحاد والارتباط. **فالبيض** هو رمز الخصوبة.

* **وضع الساحرة الحنة للمرأة الشابة بالقرب من البيت لتجف، وكذا أخذها لقشرة البيض ودهنه بفتيل من الزيت ووضعه فوق رأس الشابة المتزوجة في ثني الشال:** للرجاء بأن تكون العروس فرح المنزل، وليجعل الله النور –**السعادة**– في المنزل. وفي تلك تتجلى رمزية القنديل أو المصباح الذي يرمز للفرح. كما تعتبر **الحنة** رمز يجلب البركة. إضافة إلى أن النسوة تضعن الحنة للتشبه **الحجلة** لامتلاكها أقدام حمراء و التي ترمز للجمال.

في هذا الصدد، تمثل ليلة الحناء ليلة حاسمة لكل عروس، لأنها تكون آخر ليلة تقضيها في منزل أبيها، ولذلك تحتفل بها أسرتها، وتجعل منها ليلة وداع، فتدعو النساء والفتيات من الأقارب والجيران، للعشاء والشرب والفرح وأخذ نصيبهن من الحناء. والتي تتمثل في بقعة حمراء وسط راحة يد كل منهن كدليل على تقاسمهن الفرحة ورمز تفاؤل بالخير لبعضهن اللائي لم يتزوجن بعد.

* **صلبي مبشر بخير عميم من الأطفال:** الخصوبة.

* **حزامي هو من اللويز –الذهب– الخالص:** جميلة مثل اللويز.

فالمعنى الكلي لهذه العبارات: ليجعل مني امرأة مرغوبة، لأكون خصبة، جميلة مثل اللويز، بفضل حزامي المزين والمعبأ من شراب المحبة.

تحمل هذه الممارسات الطقوسية أحد المفاهيم الرئيسية التي تشكل محور اهتمام المرأة القبائلية، ألا وهو مفهوم **الخصوبة**. هذا المفهوم الذي لذلك شكل الزواج في المجتمعات الريفية خاصة واجب، فكان يتحتم على الرجل أن يتخذ زوجة تنجب له أطفالا ذكورا، يصبحون قادرين على القيام بما تفرضه عبادة الأسلاف من واجبات، وتستطيع الأسرة عن طريقهم أن تحقق ما تصبو إليه من اتصال وخلود.[1]

2-2- التحليل الخاص بوظائف الاتصال عند رومان جاكبسون:

الطقوس الخاصة بعادة لوزيعة أو ثيمشرط:

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

تقام عادة "**لوزيعة**" عند حلول المناسبات الدينية، **كالمولد النبوي الشريف**، ولأهمية الرسالة الإنسانية المليئة بالمودة والرحمة والتكافل والتعاطف مع المساكين وذوي الحاجة، هذه الرسالة التي تحملها يحرص أفراد الجماعة الاجتماعية على إحيائها والمحافظة عليها.

إذ يبرز استشفاء هذه العادة من مبادئ الدين الإسلامي السمحة التي تدعو إلى التكافل والترابط.

لذلك يظهر بوضوح ارتباط الرسالة بالموضوع "**الواقع**" في وجود بعض الأشخاص في مجتمع القرية القبائلي، والذي يحتاج إلى المساعدة و له أوضاع خاصة تتطلب إقامة هذا النوع من العادات، بممارستها الطقوسية، لأجل المساهمة في التخفيف من وضعهم نوعا ما.

أيضا نجد تحينهم لحلول المناسبات والمواسم الدينية لإحياء مثل هذه العادات، إنما تأكيد على تطبيق ما يدعو إليه الدين الإسلامي من مبادئ تلتزم التراحم والتكافل مع ذوي الحاجة والفقراء.

2- الوظيفة الندائية: -علاقة الرسالة بالمستقبل-:

---

[1]- عادل أحمد سركيس: **مرجع سبق ذكره**، ص22.

تظهر ملامح الفرح والسعادة على أفراد مجتمع القرية خاصة المعوزين منهم، الذين يدركون أنهم غير مهمشون أو منسيون. وإنما يحظون باهتمام الآخرين بهم وكذا التفكير بأوضاعهم الخاصة التي تتطلب التكاتف والتعاطف. وعليه، ينتقل هذا الإحساس لباقي أفراد الجماعة الاجتماعية الذين سوف يشعرون بالاطمئنان والأمان لوجود مثل هذا الإحساس بهموم الغير.

3- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

3-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

إن المساهمين في ثمن "**لوزيعة**" وكذا المشرفين عليها من كبار القرية وعقلائها، يبقون في حرص دائم على إحياء هذه العادة كلما اقتربت إحدى المناسبات أو المواسم الدينية من **مولد نبوي شريف** أو **عاشوراء**. وعليه، فهم يؤكدون ويحافظون على الاتصال، من خلال حرصهم الدائم على إقامة عادة "**لوزيعة**" بالاقتران مع حلول مناسبة دينية معينة.

3-2- قطع الاتصال:

بمجرد انقضاء الأيام المباركة للمولد النبوي الشريف أو عاشوراء، تنتهي احتفالية "**لوزيعة**" على أن يدخل أفراد الجماعة الاجتماعية في الاتصال من جديد بمجرد حلول مناسبة دينية معينة.

- **الطقوس الخاصة بحلول أولى أيام فصل الربيع، ثافسيث:**

الوظيفة الأكثر بروزا هي:

1- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

تظهر علاقة الرسالة بالمرسل في مظاهر الفرحة والسرور التي ترسم ملامح الأطفال، وهم يحتفون بحلول أولى أيام فصل الربيع. إذ يتوجهون إلى الحقول وهم ينشدون ويغنون، حتى الكبار نجد النسوة

متحمسات لتحضير أشهى المأكولات التقليدية المعروفة في مثل هذه المناسبات مثل: **الثريد والسفنج**... حتى الرجال تطبع محياهم الرغبة والحماس للعمل والإرادة لتحضير حقولهم لاستقبال أولى أيام فصل الربيع، بما تعرفه من اخضرار وتفتح للزهور. وعليه، تغلب مظاهر الفرح والسعادة بحلول فصل الربيع على محي المحتفلين به.

الطقوس الخاصة بعادة أنزار أو بوغنجة: -يوم الجفاف-:

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

عادة "**أنزار**" أو "**بوغنجة**" يتم ممارستها في فترة تعرف فيها المنطقة الريفية القبائلية جفاف وقحط وندرة أو انعدام الأمطار. وعليه تم الاتفاق في الوسط المجتمعي القبائلي على اللجوء إلى عادة "**أنزار**"، لأجل طلب الغيث عندما تقف السماء ولم تسقط الأمطار في فصلها ويشتد الجفاف على الناس.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

يتحدد المرسل في الممارسات الطقوسية الخاصة بعادة "**أنزار**" في جماعة أو مجموعة النسوة والأطفال والعجائز الذين حضروا لهذا الاحتفال الطقوسي والمتواجدين ضمن موكبه، وكذا الفتاة التي تعين كخطيبة لملك المطر.

وتتمثل العلاقة الموجودة بين المرسلين والرسالة التي يحملونها، في مظاهر القلق والتوتر البادية على وجوههم بسبب ما يعانونه من جفاف، وكذا الخوف على أراضيهم العطشى ومحاصيلهم الزراعية من انعدام الأمطار.

كما تظهر هذه العلاقة في مشاعر الأمل والترجي من القوى العليا الملتمسة، للاستجابة إلى طلبهم في سقوط الأمطار لتروى أراضيهم وتخضر حقولهم، وتتزين الطبيعة المحيطة بهم بمظاهر الحياة التي افتقدتها بسبب الجفاف.

أما الأطفال فبالعكس نجد مظاهر الفرحة لمشاركتهم ضمن هذا الموكب الاحتفالي الطقوسي، فهم في سن لا تجعلهم يلقون بالا كثيرا لما يمر عليهم وعلى جماعتهم الاجتماعية من أزمات وظروف عصيبة.

فيما يخص الفتاة التي اختيرت كخطيبة أنزار ملك المطر، التي حددت هي الأخر كطرف مرسل ضمن الممارسات الطقوسية الخاصة بهذه العادة، نجد ارتباطها بالرسالة التي تحملها في كونها الطرف الأساس في تأدية هذه الطقوس باعتبارها القربان الذي سيضحى به لأجل التقرب من القوى العليا الملتمسة والمتمثل في ملك المطر، حيث سيظهر على محياها الخوف والحياء من كونها ستتخلى عن أغلى ما تملك. فالفتاة عليها أن تبقى في الطقس عارية وتضحي بنفسها رمزيا ونفسيا للوصول إلى الغاية المقصودة.

3- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

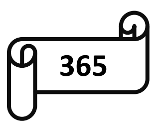
3-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

يحرص أفراد الجماعة الاجتماعية من مرسلين من نساء وعجائز على الالتزام بمختلف الطقوس الشعائرية التي تؤدى في عادة "**أنزار**" عند فترة الجفاف. حيث يؤكدون على تأدية هذه الطقوس الخاصة بعادة "**أنزار**" كلما مرت عليهم أيام الجفاف، اعتقادا منهم أن تأديتهم لها ستجعل القوى العليا التي يلتمسون منها حصول هذا الأمر، ترضى عنهم وتسخى عليهم بعطائها بسقوط الأمطار.

3-2- قطع الاتصال:

ما إن تنتهي فترة الجفاف وتعودالسماء لتتلبد بالسحب، وتسقط الأمطار لتروي الأرض والعباد حتى يتوقف أفراد الجماعة الاجتماعية عن القيام بطقوس هذه العادة.

- **الميلاد وطقوسه: -Thalalith-**



❖ **من طقوس استقبال المولود: -طقوس الولادة-**

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

إن المجتمع القبائلي هو مجتمع ذكوري رجالي ذو نظام أبوي، إذ تعد من أهم ميزاته **التمييز بين الجنسين.**

وبالتالي، فإن الذكر هو الفاعل الاجتماعي الوحيد القادر على ترسيخ مكانة الأم وتعزيز مركزها في بيت زوجها، فالزوج عادة ما يتخذ من مسألة ميلاد البنات دون الذكور سببا كافيا للطلاق أو تعدد الزوجات.

وعليه، يظهر بوضوح ارتباط الرسالة بالموضوع **"الواقع"**، في ذلك الاختلاف الموجود في استقبال الطفل، من حيث أن الفتاة في الوسط التقليدي القبائلي، تمثل فردا ثانويا ومهمشة اجتماعيا، وقاصرة إلى الأبد، تحت الوصاية دائما، ويملك الرجل القوي السلطة لتعزيز هذا التهميش.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

تعتبر الأم وأفراد أسرتها من عائلة زوجها وعائلتها، وكذا صديقاتها والمقربين لها وكل فرد ذو صلة وثيقة بالعائلة، مرسلي الرسالة في هذه الحالة.

فان كان المولود ذكرا، تظهر علاقة الرسالة بالمرسل، في ملامح الفرح والسعادة التي ستظهر على محياهم، وكذا الفخر والاعتزاز فيما يخص والدة الرضيع و حتى والده.

على العكس، إن كان المولود بنتا. إذ تطغى مشاعر الحزن والخيبة على الجميع. خاصة الأم، التي ستشعر بالعجز عن الإتيان بولد ذكر.

وعليه يعتبر ميلاد البنت غير مرغوب فيه، المسألة التي تعود إلى اعتبارات اجتماعية. فالبنت لا تحافظ على الاسم العائلي ولا على ميراث الأجداد، ولا تدافع عن الشرف العائلي، كما أنها لا تستطيع التكفل بوالديها أثناء العجز، لتندمج في عائلة زوجها، وتعمل عل استمرارها.

3– الوظيفة الندائية: – علاقة الرسالة بالمستقبل–:

عند إنجاب المرأة القبائلية لولد ذكر، فان وسطها الاجتماعي، يأتي بردود أفعال متنوعة تصب أغلبها في الفرح والسعادة، بهذا المولود الذكر الذي يعد كمواطن إضافي السلام، وكمحارب قوي وشرس في الحرب.

إذن، تقام الولائم والأفراح احتفاء بهذه المناسبة السعيدة. ويضاء القنديل، وتظل أبواب المنزل مفتوحة للمهنئين والزائرين. الذين ينوعون في هداياهم حسب إمكانياتهم، أين تعتبر حلية "**الثافزيمث**"*[1] أغلى هدية تقدم للزوجين في مثل هذه المناسبة.

على العكس، إن كان المولود بنتا. إذ تغلق أبواب المنزل ويطفئ القنديل. حيث ستلقى الأم نظرات مليئة بالشفقة عليها والحزن لحالها وكذا الخيبة منها، حيث تصل تلك الحالة إلى غاية اعتبارها كأنها لم تنجب مطلقا بل وكأنها امرأة عاقر.[2]

❖ **طقوس تخص الطفل الرضيع: –طقوس ما بعد الولادة–**

الوظيفة الأكثر بروزا هي:

1– الوظيفة التعبيرية: –علاقة الرسالة بالمرسل–:

---

* **يمكن العودة إلى رمزية الثافزيمث عند القبائل، في التحليل التطبيقي الخاص بها، في شفرة الحلي.**

[2]– Radia Toualbi: **Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne**, Alger: ENAL, 1984, P51.

تعتبر الأم التي أنجبت الطفل، والتي تمارس أهم هذه الطقوس المرسل، إلى جانب القابلة والساحرة. إذ تبرز العلاقة التي تربط بين الرسالة والمرسل، في تلك الملامح والمعاني التي تحملها الأم على وجهها والتي تعبر عن القلق على مستقبل ولدها والخوف من المجهول، وغموض ما سيواجهه الطفل الرضيع في حياته المستقبلية. فلا طالما شكل الغموض والخوف من المجهول الدافع الرئيسي لمختلف الطقوس.

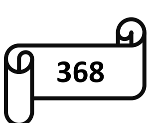
كما تظهر ملامح الفرح والسعادة والفخر، وكذا الاعتزاز بإنجابها وتأكيد خصوبتها، المسألة التي تشكل هاجس كبير بالنسبة للنسوة القبائليات المتزوجات والذي يعتبر هو الآخر المحور الرئيسي للطقوس في المجتمع القبائلي. خاصة إذا ارتبط الأمر بإنجابها لولد ذكر، فالولد الذكر هو الذي يمنح تلك المكانة الرفيعة لوالديه، و يجعلهما يشعران بالفخر والاعتزاز، فالذكر يعبر عن حيوية الأب ورجولته الكاملة، ويعبر في الوقت نفسه عن خصوبة الزوجة، حيث أنها لن تحقق دمجا حقيقيا في المجتمع إلا بفضل الذكر، الذي يرمز إلى مفخرة العائلة و كبريائها. هذا الولد الذي سوف يحمل عن والديه ويعينهما في كبرهما، الذي سيحمل عنهما هموم الدهر و مشاغله ومسؤولياته و الذي سيتكفل برعايتهما وحمايتهما. أيضا سيمكن هذا الولد من حمل لواء الأسرة ولقب العائلة، وسيشكل ضمان لاستمرارية النسل والذرية.

إضافة لذلك فالأم تكون جد حذرة من أن تصيبها عين الحسود للمكانة التي أصبحت تحتلها بين نسوة القبيلة. الحذر والقلق على صحة وليدها الرضيع أولا و على نفسها ثانيا.كما قد تتكفل القابلة أو الجدة نيابة عن الأم القيام ببعض الممارسات الطقوسية، حيث تحمل على عاتقها هي الأخرى هموم الأم القلقة على ولدها، على صحته ومكانته ومستقبله في وسط قبيلته.

الزواج وطقوسه:

❖ **طقس " Le chebbouil ":**

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:



يجسد هذا الطقس جانبا من حياة المرأة القبائلية، إذ يعبر عن حالات الكبت النفسي التي تترجم السبل التي تلجأ إليها في سبيل المحافظة على زواجها. فالمرأة من منطلق أنها العضو الأضعف في المجتمع والمعتمد اقتصاديا على الرجل وغير المالكة لمستقبلها، تجد نفسها في حاجة دائمة للرجل -زوجها- الذي يتمتع بالمركز الممتاز فهو قوام الأسرة وربها، المسؤول عن حياتها ورزقها، كما أنه المكلف بحمايتها وتسيير أمورها.

هذه المفاهيم الاجتماعية التي تشكل الطابع السائد للتركيبة الاجتماعية القبائلية، ومن هنا تظهر علاقة الرسالة بالموضوع، حيث أن للعنصر الذكري أهمية كبيرة في المجتمع القبائلي، بينما تبقى المرأة تابعة له، مكانها وكيانها مرتبط بالرجل.[1] وهو ما يدفعها للجوء لمختلف الممارسات الطقوسية التي تضمن بقاء زوجها بجانبها.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

تظهر ملامح القلق والخوف على محي المرأة القبائلية التي هجرها زوجها وتركها تواجه الحياة لوحدها، في وسط اجتماعي شديد الرقابة على تصرفات المرأة وأفعالها. ومنه، فإنها تجد نفسها في مواجهة المجهول وأفراد الجماعة الاجتماعية وكذا عائلتها مما يشعرها بالارتباك وعدم الاطمئنان والأمان لغياب معيلها وحاميها.

فيما يخص الفتاة التي لم تتزوج فان لجوءها لهذا الطقس نابع من قلقها من مسألة تأخر زواجها، مما يجعلها مهددة بشبح العنوسة الذي يعتبر مقبرة الفتاة القبائلية، لأهمية الزواج والاستقرار الأسري بالنسبة إليها.

3- وظيفة إقامة الاتصال: -أساس العملية الاتصالية-:

1-1- حفاظ وتأكيد الاتصال:

---

[1]- شابحة مداك: **مرجع سبق ذكره**، ص43-45.

* **فيما يخص المرأة التي تسعى لعودة زوجها إلى بيت الزوجية:** تقيم المرأة القبائلية المتزوجة هذا الطقس، طبعا عن طريق الساحرة التي كلفتها بذلك، في حالة هجران زوجها لها و غيابه الطويل عنها. بعدها نجد أنها ستحافظ على الاتصال في كل فرصة تسنح لها بإجراء هذا الطقس، أين ستؤكد على اتصالها الدائم عن طريق هذا الطقس حتى رجوع الزوج إلى البيت.

* **فيما يتعلق بالفتاة التي تبحث عن زوج:** نجد أن الفتيات اللواتي لم يتقدم أي شاب لخطبتهن هن اللواتي يقمن بهذا الطقس ويؤكدن على الاتصال بما أنهن غير مخطوبات.

1-2- قطع الاتصال:

* **فيما يخص المرأة التي تسعى لعودة زوجها إلى بيت الزوجية:** تتخلى المرأة القبائلية المتزوجة عن تكليف الساحرة بالقيام بهذا الطقس، بمجرد عودة زوجها إلى البيت و ضمانها لاستقراره و بقائه بجانبها.

* **فيما يتعلق بالفتاة التي تبحث عن زوج:** فيما يخص المرأة العزباء فإنها تترك تكليف الساحرة بممارسة هذا الطقس، وتقطع الاتصال، بمجرد أن يتقدم أحدهم لخطبتها، و الذي ترغب في الزواج به.

❖ من الطقوس الممارسة في الأيام التي تلي الزفاف:

الوظائف الأكثر بروزا هي:

1- الوظيفة المرجعية: -علاقة الرسالة بالموضوع-:

إن الحمل هو الصفة المطلوبة في المرأة لأن الانسال هو الغاية من الزواج، لذلك تعتبر قدرة الإخصاب وإنجاب الأطفال ميزة للمرأة القبائلية. حيث شكل مفهوم الإخصاب هاجس متوارث عن

عبادات أسلافنا، رافق تواجد الإنسانية ككل. في هذا الصدد، تعرف تانيت في أنها آلهة الخصوبة التي ترمز للثروة والقوة إذ قدسها الأمازيغ، و نجدها في بعض الكتابات تحمل اسم الأم أو الإلهة الأم.[1] في ذلك تظهر علاقة الرسالة بالموضوع التي تترجم اتفاق الجماعة الاجتماعية التي تعيش فيها المرأة القبائلية على أهمية وتقديس الخصوبة، والتي عليها تتوقف استمرارية سعادتها وحياتها الزوجية. وهو ما يدفعها إلى اللجوء لمختلف الأساليب والطقوس التي تحقق لها الغاية المنشودة.

2- الوظيفة التعبيرية: -علاقة الرسالة بالمرسل-:

تعتبر المرأة المتزوجة حديثا وكذا أمها مرسلي الرسالة ضمن هذه الطقوس، حيث تشتركان كليهما في حمل هذا الانشغال، فالأم يظهر عليها ملامح القلق على ابنتها التي دخلت حياة جديدة وكذا أملها في أن تسعد في بيت زوجها وتهنئ في حياتها، لذلك لا تترك أي وسيلة تضمن لابنتها هذا الأمر. لذلك وبما أن خصوبة المرأة واحدة من أهم الأولويات التي تساعد على ذلك، فهي تلجأ لهذه الطقوس التي تعتقد بأنها الضمان لتحقيق ذلك. فخصوبة المرأة تشبه عند المجتمع القبائلي بخصوبة الأرض، في قدرتها على الانتاش والتضاعف واستمرارية الحياة. في حين تشبه النساء العقيمات في التفكير الأمازيغي بالأرض الميتة والقاحلة.

إضافة إلى أن خصوبة المرأة تصور في الحكاية الشعبية القبائلية بالحقل الغني بالمحاصيل، كما يشبه بطنها ببذور النباتات في قدرتها على الانتاش وبحاملات الحبوب "**إيكوفان**" المخصصة للبيوت والتي توضع حقا في وسط بطن البيت.[2]

2-3- نتائج التحليل:

1. اتضح من خلال الدراسة أن الممارسات الطقوسية في المجتمع القبائلي تقوي الرباط الاجتماعي من خلال الاشتراك فيها واعتبارها أحد ثوابت بنائهم الاجتماعي، وكذا تعزيز وتثبيت القيم المعيارية المتفق عليها بين أفراد الجماعة الاجتماعية.

[1]- أنور الرفاعي: **تاريخ الحضارات والأساطير**، سوريا: مطبعة جامعة دمشق، 1998، ص7.

[2]- صافية قاسيمي: **مرجع سبق ذكره**، ص95.

2. استخلصنا بذلك أن الفرد في المجتمع القبائلي يتمكن من خلال الطقوس من الحصول على مفاهيم تتناسب مع مفاهيم الجماعة. إذ تحقق الطقوس في المجتمع القبائلي مفاهيم النظام، الوحدة، التناغم والتناسق.

3. تبين من خلال التحليل الدلالي لبعض الطقوس المعروفة ضمن المجتمع القبائلي، أن هذه الأخيرة تعكس عادات أضحت راسخة في نفوس الأجيال تتوارث جيل عن جيل، حيث شكلت تراثا شعبيا يشترك فيه عامة الناس يطبع سلوكهم وأفعالهم وحياتهم اليومية، ويؤثر فيهم فيصبحون مدافعين عنه بمختلف الوسائل، لأنه يجسد ماضيهم وماضي أجدادهم، ويمثل بالنسبة إليهم الإطار العام الذي يتحركون فيه.

4. لذلك أخذ البعض من هذه العادات والتقاليد طابع القداسة وأصبح المحافظة عليها من الأهمية بمكان بالنسبة لجميع أفراد القبيلة.

5. بذلك تتجلى وظيفة الطقوس في المجتمع القبائلي في خلق المشاركة، إذ تعبر عن تضامن الأفراد وولائهم للالتزامات الدينية والقومية والاجتماعية التي أقرتها الجماعة.

6. تمثل الخصوبة وإنجاب الذكور قيمتان اجتماعيتان رئيسيتان في المجتمع القبائلي، وهو ما يتضح في طقوس الزواج، حيث نجد بأن الزواج في المجتمع القبائلي محاط بطقوس مختلفة تخصص لتصبح حياة الزوجين سعيدة ولضمان خصوبة اتحادهما وارتباطهما. وعليه، فأهم طقوس الزواج تتضمن طقوس الإخصاب.

7. تشكل الأعياد الفلاحية مادة الحياة الحيوية، فقد جعل الأسلاف من تعاقب الفصول أعيادا للاحتفال بالمحاصيل الزراعية التي تجود بها الأرض الخصبة.

8. إن الطقوس في المجتمع القبائلي كأنساق من العلامات البالغة التشفير، تعتبر جزء هاما من التراث القومي، من خلال العودة إلى تخليد ما محاه الزمن لأجل حفظ التراث في ذاكرة الأجيال.

9. كما تأكد من خلال الدراسة على أن الخرافات الممتزجة بالدين يجعلها أكثر قبولا في الذهن الاجتماعي. فهي حركات وانفعالات لا إرادية تظهر دون وعي أو قصد، فهي مكتسبة وراسخة في أعماق النفس، تظهر فجأة ودون إنذار. وهو ما يسجل وجود نوع من التناقض، من خلال الخلط بين الطقوس السحرية والطقوس الدينية.

10. تبين أيضا من خلال تحليل بعض الطقوس أنها تحمل في طياتها طقوس حماية، المسألة التي تأكدت عند التطرق لبعض طقوس الميلاد.

الاستنتاجات العامة:

إن مجمل النتائج المتوصل إليها من خلال دراستنا ترتكز أساسا في:

1. إن التقاليد والعادات القبائلية تشكل الإطار العام الذي يتحرك فيه سلوك الأفراد وتنعكس على تصرفاتهم، والتي لا يمكن تصنيفها إلى تقاليد إيجابية وأخرى سلبية لأنها كل متكامل.
2. يحظى الرجل في المجتمع القبائلي بالمرتبة الأولى، في حين تشغل المرأة مكانة صغيرة جدا. فالمجتمع القبائلي مجتمع ذكوري، للرجل السلطة الأولى والأخيرة، بمعنى هناك تمييز جنسي يكون فيه لقطاع الرجال المرتبة والمكانة المميزة، وهذا يلخص ميزة من ميزات النظام العرفي السائد في المجتمع القبائلي.
3. الفتاة القبائلية مهيأة منذ الصغر على الشروط القانونية والاجتماعية المقيدة بها، فهي ليست أكثر من وسيلة امتداد الأسرة وتوثيق العلاقات الإنسانية بدورها الاجتماعي.
4. لذلك نجد أن للمرأة عالم منغلقا تحت الرقابة دائما وأنها مقيدة في اتصالها مع العالم الخارجي.
5. الفرد في المجتمع القبائلي، خاصة النساء، في معظم الأحيان يفسر الظواهر التي يواجهها في إرجاع أسبابها إلى الأرواح والشياطين، والبعض منها إلى العين والسحر. ليلجأ بذلك إلى سبل تساعده في التخلص من شرور وأضرار هذه الظواهر، منها: **التعاويذ والأحجبة**، و**الطلاسم واستخدام السحر**.
6. إن ما ننعته اليوم بالرمزي في المعتقدات القبائلية كان لدى أسلافنا مجرد تعبير سواء كان كتابي أو شفهي أو حتى ممارساتي -طقوسي-.
7. تشكل الشفرات السوسيوثقافية موضوع الدراسة **-حلي، طقوس-** وسائل للتمييز بين شتى الجماعات التي تؤلف المجتمع القبائلي. تهدف إلى الإعلان عن مضمون رسالة اتصالية معينة وفق مدونة متفق عليها بين أفراد الجماعة، ليقوم المتلقين بدورهم بفك شفراتها واستيعاب ذلك المضمون الاتصالي. هذه الرسائل لها اعتمادها من قبل الجماعة وقدسيتها التي تعكس

رسائل مشفرة بالنسبة لسياق ثقافي واجتماعي آخر. وهي فضلا على ذلك تشير داخل كل جماعة محددة إلى تراتبيتها وتنظيمها الداخلي.

8. كما اتضح أن مصدر المعتقدات القبائلية تعكس حقائق أزلية لا يجوز مناقشتها.

9. يلاحظ أن لمفهوم لخصوبة قيمة اجتماعية هامة في المجتمع القبائلي، تؤدي إلى تقديس الخصوبة والعطاء والوفرة، التي تدل على الحياة والديمومة.

الخاتمة:

لقد فتحنا من خلال دراستنا هذه مجالا واسعا ومتداخلا يحتاج إلى التعمق في البحث والتقصي، فالموضوع يستمد أهميته من كونه يمس سلوك وتفكير الأشخاص، ضمن الهيكل أو البناء الاجتماعي. كما يتعلق بحياة الأفراد المختلفة من شخص إلى آخر، طبقا لاختلاف الطبائع والميول والرغبات والمعتقدات.

كما أن الخوض في مختلف المتاهات الدلالية للرسائل المشفرة التي يبثها أفراد المجتمع القبائلي من خلال الحلي والطقوس، كأحد أبرز الشفرات السوسيوثقافية والوسائط التواصلية، مكن من معرفة بعض من أوجه الهيكل الاجتماعي التي تعكس امتزاج بين القدسي والدنيوي، في تفكير الأشخاص وفي نظرتهم وتحليلهم وكذا مواجهتهم لمختلف مواقف الحياة اليومية.

إضافة إلى هذا، فان العادات والتقاليد والأعراف المختلفة وكذا المعتقدات الشعبية هي محددات السلوك اليومي للفرد القبائلي، حيث يهتم بالشكل السلوكي الذي يستجيب به للمواقف المختلفة، بصرف النظر عما إذا كان هذا الشكل السلوكي التقليدي يؤدي وظيفته بكفاءة أو لا يؤديها. فتقوية النسق داخل البناء تنبع من تفاعل الشخص مع مختلف آلياته الضبطية. التي يمتثل لها دون مقاومة أو معارضة. المسألة التي تؤكد بأن فئة المعتقدات الشعبية ليست شيئا موضوعيا تمكن دراسته بوصفه كذلك، وإن تكن تصنيفا واقعيا حقيقيا يمتلك قوة للموضعة.

مراجع الدراسة

قائمة المراجع:

القرآن الكريم

أولا: الكتب:

أ- باللغة العربية:

1- إبراقن (محمود): **التحليل السيميولوجي للفيلم**، ترجمة: أحمد بن مرسلي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2006.

2- أبو إصبع (صالح خليل): **الاتصال الجماهيري**، الأردن: دار الشروق، 1999.

3- أبو زيد (أحمد): **البناء الاجتماعي -مدخل لدراسة المجتمع-**، الجزء الأول، المفهومات، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.

4- أبو زيد (أحمد) وآخرون: **دراسات في الفولكلور**، مصر: دار نشر الثقافة، 1972.

5- أحمد رشوان (حسين عبد الحميد): **الثقافة -دراسة في علم الاجتماع الثقافي-**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 2006.

6- البيك (علي فهمي) وآخرون: **المدرب الرياضي في الألعاب الجماعية**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2003.

7- الترمانيني (عبد السلام): **الزواج عند العرب في الجاهلية و الإسلام -دراسة مقارنة-**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.

8- الجزيري (محمد مجدي): **البنيوية والعولمة في فكر كلود ليفي ستروس**، الطبعة الثالثة، طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

9- الجوزية (ابن القيم): **تحفة المودود بأحكام المولود**، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1999.

10- الجوهري (محمد): **الأنثروبولوجيا -أسس نظرية وتطبيقات علمية-**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997.

11- الجوهري (محمد): **الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية**، الطبعة الثالثة، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1993.

12- الجوهري (محمد) وآخرون: **دراسات في علم الفولكلور**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الفنية للطباعة والنشر، 1992.

13- الجوهري (محمد): **علم الفولكلور -دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية-**، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، 1978.

14- الداية (فايز): **علم الدلالة العربي -النظرية والتطبيق-**، دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، الطبعة الثانية، دمشق،سوريا: دار الفكر، بيروت، لبنان: دار الفكر المعاصر، 1996.

15- الرفاعي (أنور): **تاريخ الحضارات والأساطير**، سوريا: مطبعة جامعة دمشق، 1998.

16- الساعاتي (سامية حسن): **الثقافة والشخصية**، الطبعة الثانية، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1983.

17- السواح (فراس): **الأسطورة والمعنى**، الطبعة الأولى، دمشق: منشورات دار علاء الدين، 1997.

18- السواح (فراس): **دين الإنسان -بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني-**، الطبعة الرابعة، دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002.

19- السواح (فراس): **مغامرة العقل الأولى -دراسة في الأسطورة، سوريا، أرض الرافدين-**، الطبعة الحادية عشرة، دمشق: دار علاء الدين، 1996.

20- السويدي (محمد): **مفاهيم علم الاجتماع الثقافي ومصطلحاته**، الطبعة الأولى، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: الدار التونسية للنشر، 1991.

21- الشهيري (عبد الهادي بن ظافر): **إستراتيجيات الخطاب -مقارنة لغوية تداولية-**، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.

22- الصباغ (مرسي): **دراسات في الثقافة الشعبية**، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2000.

23- الطاهر (عبد الجليل): **المجتمع الليبي -دراسات اجتماعية وأنثروبولوجية-**، بيروت: المكتبة العصرية صيدا، 1969.

24- القمني (سيد): **الأسطورة والتراث**، الطبعة الثالثة، القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة، 1999.

25- الكعاك (عثمان): **التقاليد والعادات الشعبية أو الفولكلور التونسي**، تونس: الشركة القومية للنشر والتوزيع، 1963.

26- الليبي (الطاهر): **سوسيولوجيا الثقافة**، اللاذقية، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987.

27- الماجدي (خزعل): **التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، والطقوس**، الكتاب الأول، الطبعة الأولى، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان: شركة الطبع والنشر اللبنانية، 1998.

28- المكاوي (حسن عماد)، السيد (ليلى حسين): **الاتصال ونظرياته المعاصرة**، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1998.

29- المرابط (عبد الواحد): **السيمياء العامة وسيمياء الأدب -من أجل تصور شامل-**، الطبعة الأولى، فاس: منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، مطبعة آنفو-برانت، مكتبة المناهل للتوزيع، 2005.

30- الميلي (مبارك): **الشرك ومظاهره**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.

31- الهاشمي (مجد): **تكنولوجيا وسائل الاتصال الجماهيري**، الطبعة الأولى، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2004.

32- إلياده (ميرتشيا): **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة: سعود المولى، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

33- إلياده (ميرتشيا): **ملامح من الأسطورة**، ترجمة: حسيب كاسوحة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.

34- إيكو (أمبرتو): **السيميائية وفلسفة اللغة**، الطبعة الأولى، ترجمة: أحمد الصمعي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005.

35- إيكو (أمبرتو): **العلامة -تحليل المفهوم والتاريخ-**، ترجمة: سعيد بنكراد، المغرب: المركز الثقافي العربي، بدون تاريخ.

36- بارث (رولان): **لذة النص**، ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الأولى، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1992.

37- بارندر (جفري): **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1993.

38- بريتشارد (إيفانز): **الأنثروبولوجيا الاجتماعية -علم الإنسان الاجتماعي-**، ترجمة: أحمد أبو زيد، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1960.

39- بري (رالف بارتون): **إنسانية الإنسان**، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، بيروت: منشورات مكتبة المعارف، مطبعة الوطن، بيروت-نيويورك: مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، 1961.

40- بنوا (لوك): **إشارات، رموز وأساطير**، الطبعة الأولى، تعريب: **فايز كم نقش**، لبنان: عويدات للنشر والطباعة، 2001.

41- بن ونيش (فريدة): **المجوهرات والحلي الجزائرية**، الجزائر: سلسلة فن وثقافة، وزارة الإعلام، 1967.

42- بوحوش (عمار): **مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

43- بورقية (رحمة): **الإنجاب والثقافة النسائية -المرأة العربية: الواقع والتصور-**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المرأة العربية، بدون تاريخ.

44- بوزوادة (حبيب): **علم الدلالة - التأصيل والتفصيل-**، الجزائر: مكتبة الرشاد للطبع والنشر، 2008.

45- بوعمامة (عبد الكريم): **بنو يعلى -لمحات من التراث اليعلاوي، عادات وتقاليد-**، الجزائر، بن عكنون: ديوان المطبوعات الجامعية، 2006.

46- تامزالي (وسيلة): **أبزيم -زينة وحلي نساء الجزائر-**، الجزائر: منشورات ألفا، 2007.

47- تليمة (عبد المنعم): **مقدمة في نظرية الأدب**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار العودة، 1983.

48- توسان (برنار): **ماهي السيميولوجيا**، ترجمة: محمد نظيف، الطبعة الثانية، المغرب: إفريقيا الشرق، 2000.

49- جلال (سعد): **علم النفس الاجتماعي -الاتجاهات التطبيقية المعاصرة-**، الإسكندرية، بدون دار نشر، 1984.

50- جلبي (علي عبد الرزاق): **دراسات عن المجتمع والثقافة والشخصية**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1984.

51- جمجوم (علي محسن): **السيميوطيقا ومشكلات الفلسفة**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

52- حجاب (محمد منير): **الأسس العلمية لكتابة الرسائل الجامعية**، سلسلة دراسات وبحوث إعلامية، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، 2000.

53- حدية (مصطفى): **الشباب ومشكلات الاندماج**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.

54- حسام الدين (كريم زكي): **الإشارات الجسمية -دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل-**، الطبعة الثانية، بدون دار نشر، بدون تاريخ.

55- حسن (أحمد حسنين): **مقدمة في دراسة أساليب ووسائل الاتصال**، بيروت: دار الفكر العربي، 1987.

56- حسنين (جمال مجدي): **سوسيولوجيا المجتمع**، الأزاريطة: دار المعرفة الجامعية، 2005.

57- حضرية (نبية دادوة): **المرجعية الدلالية للأسماء بين منطقتي بني عشير-تلمسان وتليلات 1954، 1962-**، وهران ، الجزائر: منشورات CRASC، 2005.

58- خان (محمد عبد المعيد): **الأساطير والخرافات عند العرب -سلسلة العلوم الاجتماعية-**، الطبعة الثالثة، لبنان، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981.

59- خليفة (عبد اللطيف محمد): **ارتقاء القيم -دراسة نفسية-**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1992.

60- داسكال (مارسيلو): **الاتجاهات السيميائية المعاصرة -سلسلة البحث السيميائي-**، ترجمة: حميد لحمداني وآخرون، المغرب: إفريقيا للشرق، 1987.

61- دو لودال (جيرار)، ريطوري (جوويل): **السيميائيات أو نظرية العلامات**، ترجمة: عبد الرحمن بوعلي، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2004.

62- دونبار (روبين) و آخرون: **تطور الثقافة -رؤية في ضوء منهج البحوث المتداخلة-**، ترجمة: شوقي جلال، الطبعة الأولى، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

63- دياب (فوزية): **القيم والعادات الاجتماعية، بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية**، الطبعة الثانية، بيروت: النهضة العربية، 1980.

64- دي سوسور (فردينان): **علم اللغة العام**، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، الطبعة الثالثة، بغداد: دار آفاق عربية، 1985.

65- ديكسون (بول.ب): **الأسطورة والحداثة -أحلام محالة إلى التقاعد -دراسة تطبيقية في نقد الأسطورة حول رواية " دون كازمورو"**، ترجمة: خليل كلفت، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 1998.

66- رشتي (جيهان أحمد): **الأسس العلمية لنظريات الإعلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978.

67– روبنز (ر.هـ): **موجز تاريخ علم اللغة –في الغرب–**، ترجمة: أحمد عوض، الكويت: دار المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1997.

68– ريحانا (سامي): **موسوعة التراث القروي –العادات والتقاليد والطقوس–**، الجزء الثاني، بيروت: دار نوبليس، 2004.

69– زيتون (كمال عبد الحميد): **التدريس –نماذجه ومهاراته–**، الإسكندرية: المكتب العلمي للنشر والتوزيع، 1997.

70– زيدي (فريال): **الحلي لسان المرأة الخفي –بحث وصفي سيميولوجي للحلي الجزائرية–**، الجزائر: منشورات جمعية المرأة في اتصال، 2004.

71– زيعور (علي): **التحليل النفسي للذات العربية –أنماطها السلوكية والأسطورية–**، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.

72– سالم (وفيقة مصطفى): **تكنولوجيا التعليم والتعلم في التربية البدنية والرياضية**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: منشأة المعارف، 2001.

73– سبيربر (دان): **كلود ليفي ستروس**، جون ستروك: **البنيوية وما بعدها –من ليفي شتراوس إلى دريدا–**، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996.

74– ستروس (كلود ليفي): **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة: مصطفى صالح، الجزء الأول، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1977.

75– ستروس (كلود ليفي): **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة: مصطفى صالح، الجزء الثاني، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1983.

76- سركيس (عادل أحمد): **الزواج وتطور المجتمع**، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1967.

77- سشايفر (جان ماري): **العلاماتية وعلم النص**، ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2004.

78- سعفان (كامل): **معتقدات آسيوية -العراق، فارس، الهند، الصين، اليابان-**، الطبعة الأولى، نصر: دار الندى، 1999.

79- شرف (عبد العزيز): **نماذج الاتصال في الفنون والإعلام والتعلم وإدارة الأعمال**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2003.

80- شفيق (محمد): **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين**، الطبعة الأولى، الرباط: دار الكلام، 1989.

81- شكري (علياء): **الدراسة العلمية لعادات الطعام وآداب المائدة -دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي-**، الجزء الرابع، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الفنية للطباعة والنشر، 1993.

82- شيباني (عبد القادر فهيم): **معالم السيميائيات العامة -أسسها ومفاهيمها-**، الطبعة الأولى، بدون دار نشر، 2008.

83- شيبة (شدوان علي): **مذكرة في تاريخ الإعلام**، مصر: دار المعرفة الجامعية، 2005.

84- صابر (فاطمة عوض)، خفاجة (ميرفت علي): **أسس ومبادئ البحث العلمي**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، 2002.

85- صباغ زكي (محمد علي): **البلاغة الشعرية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ**، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 1998.

86- طوالبي (نور الدين): **الدين والطقوس والتغيرات**، ترجمة: وجيه البعيني، الطبعة الأولى، الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، بيروت-باريس: منشورات عويدات، 1988.

87- عبد الحميد (محمد): **دراسات الجمهور في بحوث الإعلام**، الطبعة الأولى، القاهرة: عالم الكتاب، 1993.

88- عبد الجليل (عبد القادر): **علم اللسانيات الحديثة**، الطبعة الأولى، الأردن-عمان: دار صنعاء للنشر والتوزيع، 2002.

89- عبد المعطي (عبد الباسط): **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1981.

90- عبد الهادي (عمر): **الفلكلور: نشأته وتعريفه، الملحمة الشعبية الفلسطينية**، يحيى جبر، عبير حمد: **أبحاث ودراسات في الأدب الشعبي**، بدون دار نشر، 2006.

91- عبيدات (محمد) و آخرون: **منهجية البحث العلمي - القواعد والمراحل والتطبيقات-**، الطبعة الثانية، عمان، الأردن: دار وائل للطباعة والنشر، 1999.

92- عجينة (محمد): **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها**، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان: دار الفارابي، تونس: العربية محمد علي للنشر والتوزيع، 1994.

93- عزيز (كارم محمود): **أساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق الأدنى القديم**، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع والطباعة، 1999.

94- عفيفي (محمد هادي): **التربية والتغير الثقافي**، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، 1964.

95- علوان (عبد الله ناصح): **تربية الأولاد في الإسلام**، الجزء الأول، الجزائر، باتنة: دار الشهاب، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1989.

96- علي (فؤاد أحمد): **علم الاجتماع الريفي،** بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981.

97- عمر (محمد زيان): **البحث العلمي مناهجه وتقنياته،** الطبعة الرابعة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1989.

98- عمر (معن خليل): **البناء الاجتماعي -أنساقه ونظمه-،** الطبعة الأولى، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، بيروت: المركز العربي لتوزيع المطبوعات، 1992.

99- عمر (معن خليل): **نقد الفكر الاجتماعي المعاصر،** بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1991.

100- عن معرض قصر الثقافة: **الحلي الجزائرية،** الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1990.

101- عن وزارة الثقافة، المجلس الأعلى للآثار-المتحف المصري-: **فنون صناعة الحلي في مصر القديمة،** الطبعة الثانية، 2003.

102- عودة (محمود): **أساليب الاتصال والتغيير الاجتماعي،** مصر: دار المعرفة الجامعية، 1998.

103- عيساوي (عبد الرحمن): **سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي،** بيروت: دار النهضة العربية، 1984.

104- عيلان (محمد): **الأسماء والألقاب الشعبية في الجزائر مظهر من مظاهر المجتمع الجزائري،** المجلس الأعلى للغة العربية: **مظاهر وحدة المجتمع الجزائري من خلال فنون القول الشعبية،** الجلسة الثانية، الجزائر: منشورات المجلس، -أعمال الملتقى الوطني المنعقد بتيارت 13-14 أكتوبر2002-، مطبعة مونديال كوم، 2005-2006.

105- غامري (محمد حسن): **الثقافة والمجتمع، الأنثروبولوجيا الثقافية والبحث الميداني،** الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، بدون تاريخ.

106- غدنز (أنتوني): **علم الاجتماع،** ترجمة: **فايز الصياغ،** الطبعة الرابعة، بيروت: مركز الدراسات للوحدة العربية، 2005.

107- غيث (محمد عاطف): **علم الاجتماع،** القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1987.

108- غيرو (بيير): **الأسلوبية،** ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الثانية، سوريا: مركز الإنماء الحضاري، 1994.

109- غيرو (بيير): **علم الإشارة -السيميولوجيا-**، ترجمة: منذر عياشي، الطبعة الأولى، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1988.

110- فروم (إريش): **الحكايات والأساطير والأحلام،** ترجمة: صلاح حاتم، الطبعة الأولى، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1990.

111- فروم (إريك): **الإنسان بين الجوهر والمظهر،** ترجمة: سعد زهران، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989.

112- فريزر (سير جيمس): **الغصن الذهبي -دراسة في السحر والدين-**، ترجمة: أحمد أبو زيد، الجزء الأول، الطبعة الثانية، مصر: القصر العيني، شركة الأمل للطباعة والنشر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1998.

113- فهيم (حسين): **قصة الأنثروبولوجيا -فصول في تاريخ علم الإنسان-**، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986.

114– فوسكت (د.ج): **سبل الاتصال –الكتب والمكتبات في عصر المعلومات–**، ترجمة: حمد عبد الله عبد القادر، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1993.

115– فوكو (ميشيل): **يجب الدفاع عن المجتمع، دروس ألقيت في "الكوليج دي فرانس" لسنة 1976**، ترجمة: الزواوي بغوره، الطبعة الأولى، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

116– قباري (محمد إسماعيل): **أسس البناء الاجتماعي –دراسة وظيفية تكاملية للنظم الاجتماعية–**، الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ.

117– قباري (محمد إسماعيل): **مناهج البحث في علم الاجتماع التربوي**، الإسكندرية: مواقف و اتجاهات معاصرة، 1982.

118– كراب (الكزاندر هجرتي): **علم الفلكلور**، ترجمة: رشدي صالح، وزارة الثقافة، مؤسسة التأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

119– كريستيفا (جوليا): **علم النص**، ترجمة: فريد الزاهي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر، 1997.

120– كوب (كاتي)، وايت (هارولد جولد): **إبداعات النار –تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري–**، ترجمة: فتح الله الشيخ، الكويت: عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001.

121– لوتمان (يوري)، أوسبنسكي (بوريس): **حول الآلية السيميوطيقية للثقافة**، ترجمة: عبد المنعم تليمة، **أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة، مدخل إلى السيميوطيقا**، مقالات مترجمة ودراسات، الجزء الثاني، القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986.

122– ماكيفر (ر.م) وبيدج (شارلز): **المجتمع**، ترجمة: سمير نعيم أحمد، الجزء الثالث، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1971.

123– مبارك (حنون): **دروس في السيميائيات**، الطبعة الأولى، المغرب: دار توبقال للنشر، 1987.

124– محجوب (محمد عبده): **الثقافة والمجتمع البدوي**، الطبعة الأولى، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2006.

125– مرتاض (عبد الجليل): **اللغة والتواصل –اقترابات لسانية للتواصلين: الشفهي والكتابي–**، الجزائر: دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

126– مرسلي (دليلة) و آخرون: **مدخل إلى السيميولوجيا –نص، صورة–**، ترجمة: عبد الحميد بورايو، الطبعة الأولى، الجزائر، بن عكنون: ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.

127– مظهر (سليمان): **أساطير من الغرب**، الطبعة الأولى، القاهرة–بيروت: دار الشروق، 2002.

128– مظهر (سليمان): **أساطير من الشرق**، الطبعة الأولى، القاهرة–بيروت: دار الشروق، 2000.

129– منقور (عبد الجليل): **علم الدلالة –أصوله ومباحثه في التراث العربي–**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.

130– مهدلي (محمد محمود): **مدخل في تكنولوجيا الاتصال الاجتماعي**، القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، 1997.

131– مومن (أحمد): **اللسانيات النشأة والتطور**، الطبعة الرابعة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008.

132– ناصف (مصطفى): **اللغة والتفسير والتواصل**، الكويت: دار المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995.

133– نور (محمد عبد المنعم): **المجتمع الإنساني**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، بدون تاريخ.

134– وصفي (كريم أحمد): **التواصل الإنساني**، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الأمين للنشر والتوزيع، 2005.

ب– باللغة الفرنسية:

135– At.S (Yamina), De Vincennes (S.Louis): **Le mariage en Kabylie –At Amar ou Said des At Mangellat–**, C.E.B.F, 1950.

136– Barthes (Roland): **L’aventure sémiologique**, éditions seuil, Paris, 1985.

137– Benfoughal (Tatiana): " **Questions sur" l’art populaire**, éditions Khawarysm, entreprise Algérienne de presse, Alger, 1992.

138– Benouniche (Farida): **Bijoux et parures d’Algérie**, collection Art et Culture, Ministère de l’information et de la culture, Alger, 1977.

139– Bourdieu (Pierre): **Le sens pratique**, éditions de minuit, Paris, 1980.

140– Camps-Fabrer (Henriette): **Bijoux Berbères d'Algérie –Grande Kabylie**, **Aurès–**, édisud, France, 1990.

141– Camps-Fabrer (Henriette): **Les bijoux de grande Kabylie**, éditions arts et métiers graphiques, Paris, 1970.

142– Cazeneuve (Jean): **Sociologie du rite –Tabou**, **Magie**, **Sacré–**, presses universitaires de France, Paris, 1971.

143– Chelhod (Joseph): **Le sacrifice chez les arabes –Recherches sur l'évolution**, **la nature et la fonction des rites de sacrifices en Arabie Occidentale–**, presses universitaires de France, Paris, 1955.

144– Corraze (Jacques) : **Les communications non verbales**, 5ème Ed, presses universitaires de France, France, 1996.

145– Cuisenier (Jean): **Les traditions populaires**, presses universitaires de France, Paris, 1995.

146– De Saussure (Ferdinand): **Cours de linguistique générale**, Paris, édition Payot, 1985.

147– Durkheim (Emile): **La division du travail social**, presses universitaires de France, Paris, 1960.

148- Eudel (Paul): **L'orfèvrerie Algérienne et Tunisienne**, édition Jourdan, Alger, 1902.

149- Genevois (H): **Education familiale en Kabylie**, Fort National: FBD, 1966.

150- Guiraud (Pierre): **La sémiologie**, Que sais-je ?, 3ème édition, presses universitaires de France, Paris, 1977.

151- Hanoteau (A), Letourneux (A): **La Kabylie et les coutumes Kabyles**, Deuxième Tome, éditions Bouchene, France, Paris, 2003.

152- Lacheraf (Mostefa): **Des noms et des lieux -mémoires d'une Algérie oubliée-**, Casbah éditions, Alger, 1998.

153- Laoust-Chantréaux (Germaine): **Kabylie côté femmes -La vie féminine à Aït Hichem 1937-1939-**, édisud, France, 1990.

154- Lazar (Judith): **Sociologie de la communication de mass**, Armand Colin, Paris, 1991.

155- Marçais (George): **Les bijoux musulmans de L'Afrique du nord**, imprimerie officielle, Alger, 1958.

156- Martinet (Jeanne): **Clefs pour la sémiologie**, édition Seghers, Paris, 1971.

157- Mauss (Marcel): **Œuvres -Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice-**, éditions de Minuit, Paris, 1968.

158- Mauss (Marcel): **Sociologie et anthropologie**, 4ème édition, presses universitaires de France, Paris, 1968.

159- Mounin (George): **Introduction à la sémiologie**, édition minuit, Paris, 1973.

160- Myers (E. gail), Myers (Michelle Totela): **Les bases de la communication humaine -Une Approche Théorique et Pratique-**, Traduit Par: Nicole Germain Et Autres, éditions: Mc Graw - Hill, Canada, 1990.

161- Servier (Jean): **Les berbères**, collection Que- sais je?, 2ème édition, édition Dahlab, Alger, 1994.

162- Tolra (Philippe), Warnier (Jean-Pierre): **Ethnologie -Anthropologie**, presses universitaires de France, Paris, 1993.

163- Toualbi (Radia): **Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne**, ENAL, Alger, 1984.

ثانيا: المجلات:

أ- باللغة العربية:

164- الرضواني (محمد): **Communiquer ووصل وبلغ**، مجلة العلامات، العدد21، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ.

165- الفوحي (أحمد): **الثقافة تواصل**، مجلة العلامات، العدد21، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ.

166- الهلالي (حسن): **التواصل غير اللفظي في التراث العربي الإسلامي**، مجلة العلامات، العدد26، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ.

167- بغوره (الزواوي): **إشكالية المنهج في العلوم الإنسانية -المنهج البنيوي مثالا-**، مجلة البصائر، المجلد 12، العدد2، بدون دار نشر، الكويت، سبتمبر 2008.

168- بلحاج (عبد الكريم): **المنظور النفسي الاجتماعي لدينامكية الجماعة في تنشيط الجماعات**، مجلة سيكولوجية التربية، العدد الأول، بدون دار نشر، الدار البيضاء، 1999.

169- بنكراد (سعيد): **السيميائيات وموضوعها**، مجلة العلامات، العدد16، بدون دار نشر، المغرب، بدون تاريخ.

170- وطفة (علي): **الثقافة والتربية**، مجلة الموقف الأدبي، العدد 259-260، اتحاد الكتب العرب، دمشق، 1992.

ب- باللغة الفرنسية:

171- Afilal (Rachida): **Mieux communiquer pour mieux agir**, Revue Psychologie de l'éducation, Revue n°1, Casablanca, 1996.

172- Barthes (Roland): **Elément de la sémiologie**, In Revue communication N°4, éditions seuil, Paris, 1964.

173- Devulder (M): **Rituel magique des femmes Kabyles -Tribu des Ouadhias**, **Grande Kabylie-**, extrait de la " Revue Africaine", tome GI, N^OS^ 452-453, société historique Algérienne, faculté des lettres, institut de géographie, Alger, " 3e et 4e trimestres 1957".

ثالثا: الرسائل الجامعية:

أ- باللغة العربية:

174- إبراقن (محمود): **علاقة السيميولوجيا بالظاهرة الاتصالية -دراسة حالة لسيميولوجيا السينما-**، أطروحة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم الإعلام والاتصال، 2001.

175- بنور (عقيلة): **الأنساق الدلالية اللفظية في النصف الأول من القرآن الكريم -دراسة في ضوء علم السيمياء الحديث-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية، باتنة: جامعة الحاج لخضر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية وآدابها، 2006-2007.

176- بوجمعة (رضوان): **الاتصال غير اللفظي**: **"علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان"، -دراسة ظاهراتية للنص والواقع-**، رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 1997.

177- بوجمعة (رضوان): **أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل -محاولة تحليل أنثروبولوجي-**، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2006-2007.

178- بوخاري (أحمد): **دلالات المكان في الومضات الإشهارية التلفزيونية -دراسة تحليلية سيميولوجية مقارنة بين متعاملي الهاتف النقال نجمة وجيزي-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2008-2009.

179- تومي (فضيلة): **التفاعلية ووسائلها في التلفزيون الجزائري -البرامج الموضوعاتية نموذجا-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2007-2008.

180- جغلال (ناجية): **تأثير معتقد العين في الواقع المعاش**، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية، قسم علم الاجتماع، 2004-2005.

181- ربايعة عبد الغني (أسامة جميل): **لغة الجسد في القرآن الكريم**، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في قسم أصول الدين، نابلس، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، 2010.

182- رمضاني (فريدة): **التواصل اللغوي من خلال الإذاعة، دراسة لغوية اجتماعية تداولية**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص الدراسات اللغوية التطبيقية، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، 2003-2004.

183- زراري (عواطف): **صورة المرأة في السينما الجزائرية -تحليل نصي سيميولوجي لفيلمي "القلعة، ونوبة نساء جبل شنوة"-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2001-2002.

184- زعبار (سليم): **الهوية الثقافية ومقاومة التغيير**، جامعة الجزائر، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2009.

185- شاوش (جمال شعبان): **صورة الإرهاب في السينما الجزائرية -تحليل سيميولوجي لفيلمي المنارة ورشيدة-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2007-2008.

186- شريط (حورية): **مكانة الاتصال الداخلي في المؤسسات العمومية الاقتصادية الجزائرية -دراسة حالة للأكياس و الصناديق لوادي السمار، 1999، 2000-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية الآداب واللغات، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2000-2001.

187- طه (نضال فخري): **الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في محافظة رام الله**، فلسطين، نابلس: جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، قسم اللغة العربية، 2009.

188- قاسيمي (صافية): **الاتصال غير اللفظي للمرأة الجزائرية عبر الحلي الفضية التقليدية -دراسة سيميولوجية لحلي منطقتي بني يني بالقبائل وأولاد فاطمة بالأوراس-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة بن يوسف بن خدة، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2006-2007.

189- قاضي (فريدة): **عادات استقبال الطفل بين التقاليد والحداثة -السابع، التسمية، معتقد العين، التقميط-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2005-2006.

190- قنفيسي (حياة): **الرمزية الاجتماعية للوشم في منطقة القبائل بين التقليد والحداثة -تحليل محتوى الرموز استنادا إلى حرفتي الفخار والنسيج-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في تخصص ثقافي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية، قسم علم الاجتماع، 2005-2006.

191- كعب (حاتم): **الملامح السيميائية في القصة الموجهة للطفل الجزائري -قصص الحيوان لمحمد ناصر "أنموذجا"-**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الأدب الحديث والمعاصر، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الأدب العربي، 2007-2008.

192- مداك (شابحة): **الوظيفة السوسيولوجية للسحر عبر الأسطورة القبائلية -دراسة سوسيولوجية-**، أطروحة لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، معهد علم الاجتماع، 1992-1993.

193- يخلف (فايزة): **خصوصية الإشهار التلفزيوني الجزائري في ظل الانفتاح الاقتصادي -دراسة تحليلية سيميولوجية لبنية الرسالة الإشهارية-**، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والإعلام، قسم علوم الإعلام والاتصال، 2004-2005.

194- يخلف (فايزة): **دور الصورة في التوظيف الدلالي للرسالة الإعلانية -دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من إعلانات مجلة "الثورة الإفريقية"-**، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، معهد علوم الإعلام والاتصال، 1996.

رابعا: المعاجم والقواميس:

أ- باللغة العربية:

195- البستاني (بطرس): **محيط المحيط**، بيروت: مكتبة لبنان، 1987.

196- بودون (ر) ، بوريكو (ف): **المعجم النقدي لعلم الاجتماع**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

197- ميتشل (دينكن): **معجم علم الاجتماع**، الطبعة الأولى، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1998.

ب- باللغة الفرنسية:

198- Chevalier (Jean), Geerbrant (Alain): **Dictionnaire des symboles –Mythes**, **Rêves**, **Coutumes**, **Gestes**, **Formes**, **Figures**, **Couleurs**, **Nombres–**, éditions Bouquins, Paris, 1984.

خامسا: الجرائد:

أ- باللغة العربية:

199- عبد الهادي (بلال): **الجسد حين يتكلم -اللغة الصامتة التي ترافقنا أكثر مما ترافقنا اللغة الناطقة-**، جريدة الشرق الأوسط، جريدة العرب الدولية، العدد 9655، الخميس 2005/05/5.

سادسا: مراجع من الإنترنيت:

أ- باللغة العربية:

200- الصالح (نضال): **النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2001، unecriv@net.sy

201- بوطيب (رشيد): **مفهوم التواصل، من الحقيقة إلى الاختلاف**، مجلة أفق الثقافية، 31 ماي 2009.

http://www.ofouq.com/today/modules.php?name=News&file=article&sid=949

202- حسام الدين (كريم زكي): **التحليل الدلالي -إجراءاته ومناهجه-**، الجزء الأول، المكتبة الالكترونية. Www.Kotobarabia.com

203- عبد الخالق (عبد الرحمن): **دور الأسطورة والحكاية في تنمية مخيلة الطفل العربي وإثرائها**.

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=39571

204- عبد الكافي (إسماعيل عبد الفتاح): **معجم مصطلحات عصر العولمة -مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية-**، المكتبة الالكترونية.

Www.Kotobarabia.com

205– من منشورات اليونسكو، منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة: **من مجتمع المعلومات إلى مجتمعات المعرفة**، التقرير العالمي لليونسكو، فرنسا، 2005.

Http://www.unesco.org/ar/worldreport,

www.unesco.org/publishing

206– واعراب (مصطفى): **المعتقدات السحرية في المغرب: العين الشريرة... أقدم المعتقدات السحرية**، 03 مارس 2003.

Http://www.Asliment.Free.Fr/ress/ouarab/Sorts 16.html

207– Http://faculty.Ksu.edu.sa

ب– باللغة الفرنسية:

208– Sériak (Lahcène): **Identité Amazighe –L'Algérie aux sources de l'humanité: 30 siècles d'histoire–**, 2002.

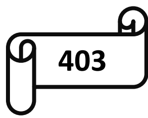
LSERIAK@hotmail.com

209– Http://fr.wikipedia.org/wiki/Ray_Birdwhistell

سابعا: المقابلات:

210– مقابلة مع السيدة: **زينب مقدور**، امرأة مسنة، تبلغ من العمر 85سنة، يوم 17 أفريل 2010، على الساعة 14:00، بقرية آيت براهم، منطقة بنو ورثيلان، ولاية سطيف.

211– مقابلة مع السيدة: **طاوس هاشمي**، امرأة مسنة، تبلغ من العمر 80سنة، يوم 25 فيفري 2010، على الساعة 10:00، قرية آيت عجيسة، بلدية بني معوش، ولاية بجاية.



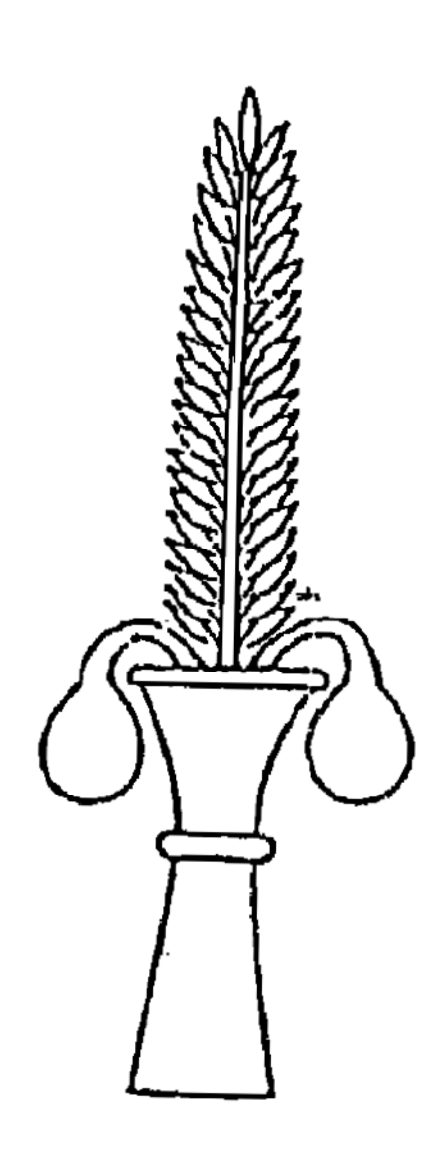

ملاحق الدراسة

الملحق رقم 01

من طقوس التطهير عند بعض الحضارات

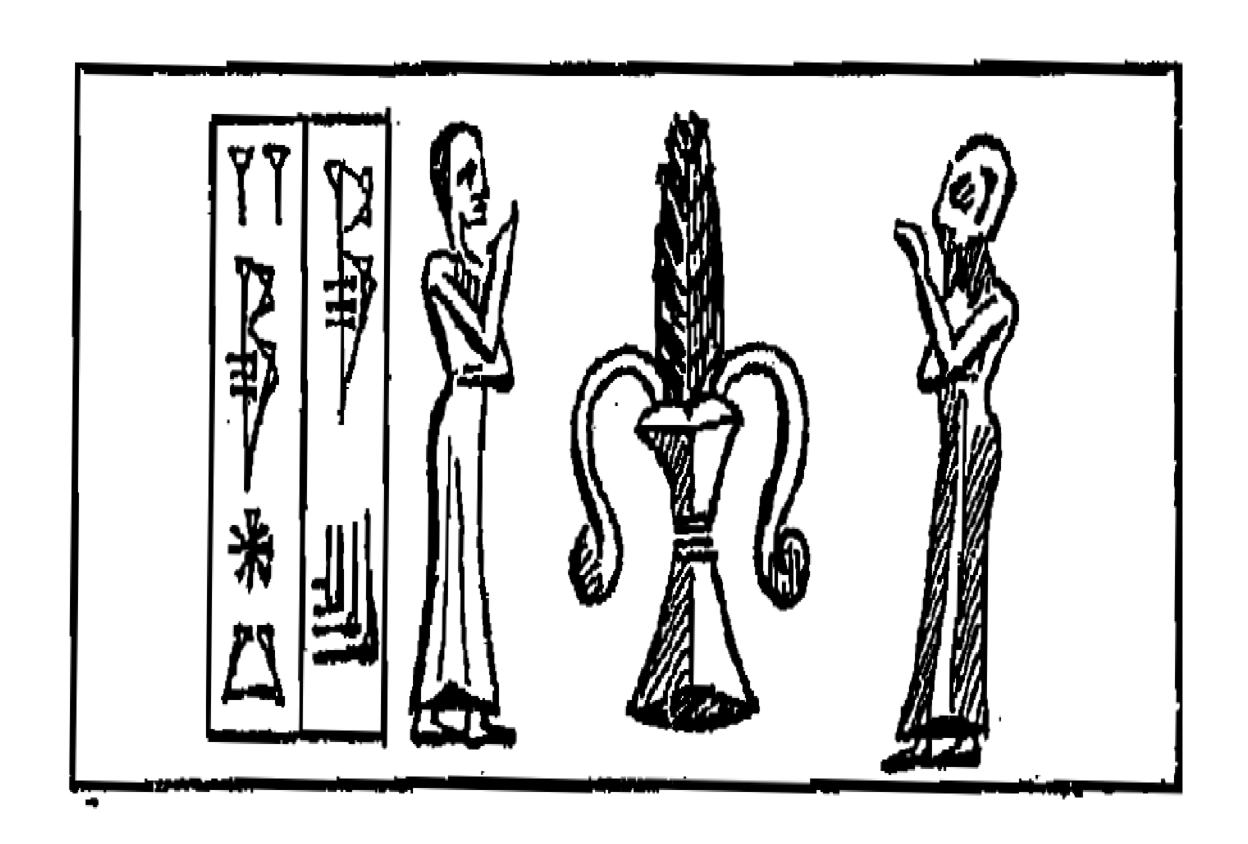
القديمة

–طقس سكب السوائل–



نموذج لإناء سكب الماء

المقدس



كاهنان بينهما الإناء المقدس

الملحق رقم 02







أهم الأشكال الرمزية ذات الطابع الهندسي الأكثر استخداما من قبل المجتمع القبائلي

-ممثلة في أدوات الطعام-



أهم الأشكال الرمزية ذات الطابع الهندسي الأكثر

استخداما من قبل المجتمع القبائلي

-ممثلة في الوشم-

الملحق رقم 03



سوار خاص بمنطقة القبائل الكبرى تظهر فيه تقنية طلاء الميناء



أقراط خاصة بمنطقة القبائل الكبرى –بني يني–



خلخال القبائل الكبرى



تصميم إفزيمن مغربي يقترب من تصميم

الإفزيمن القبائلي

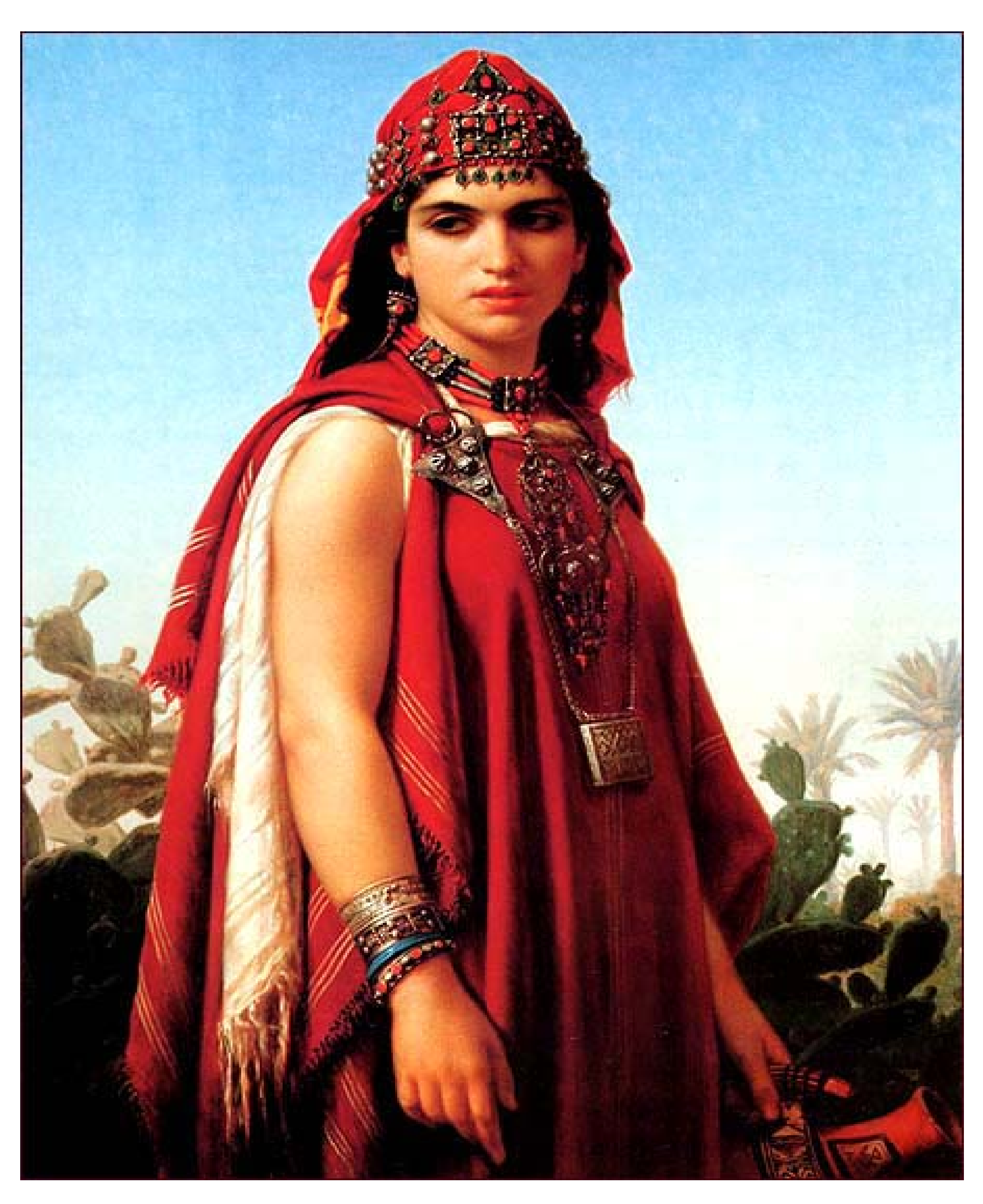


نماذج للعقد الخاص بمنطقة القبائل

الكبرى



عقد السخاب القبائلي تتوسطه علبة حرز مطلية بالميناء



امرأة قبائلية متزينة بالحلي الفضية

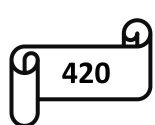
الملحق رقم 04





نسوة و أطفال يحتفلون بعيد حلول أولى أيام فصل الربيع

– ثافسيث–

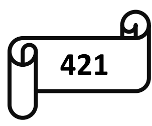






من المأكولات المعروفة في عيد " ثافسيث"

– لمبرجة، مسفوف–







– بغرير، مطلوع –

فهرس الدراسة

الفهرس: